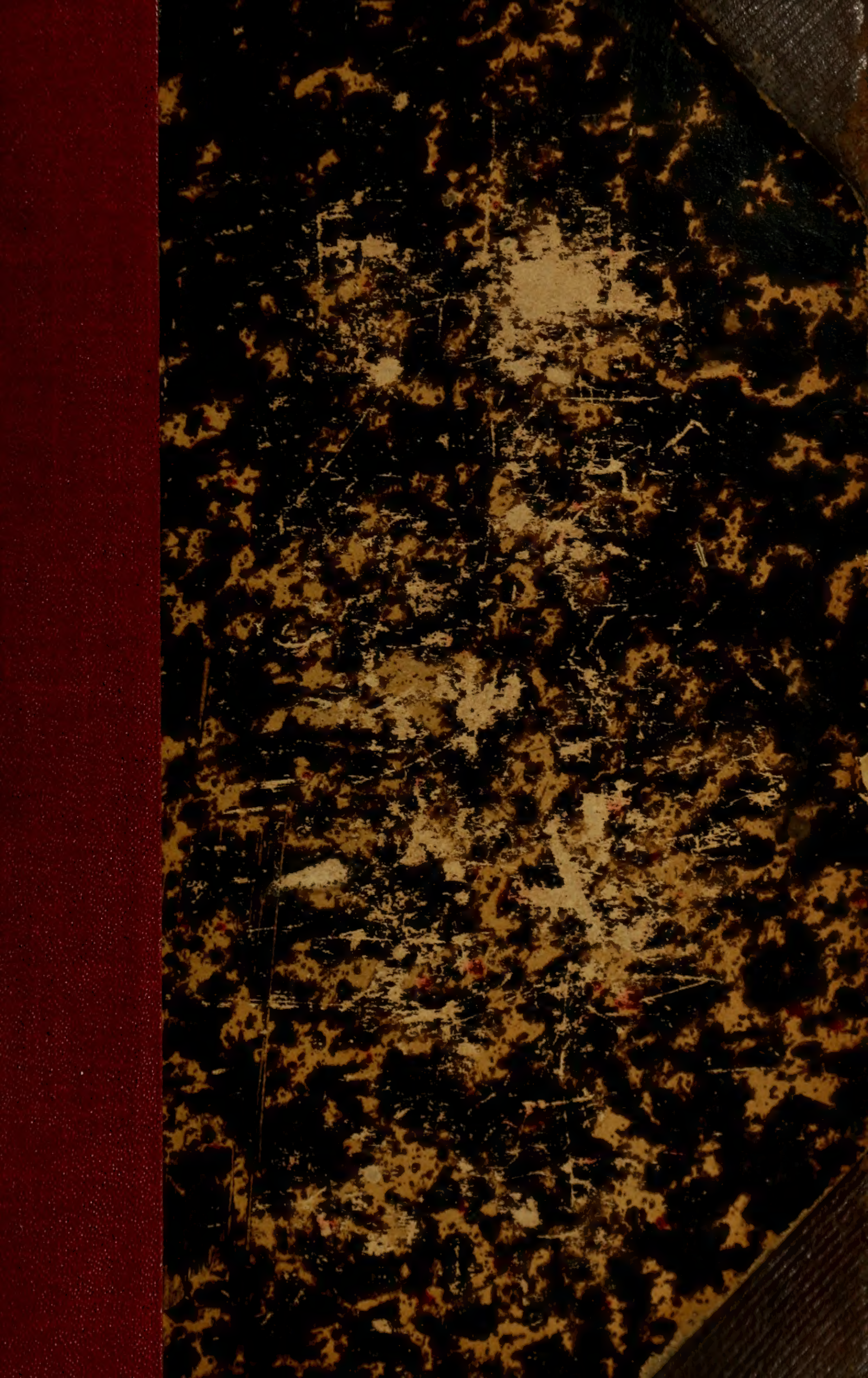
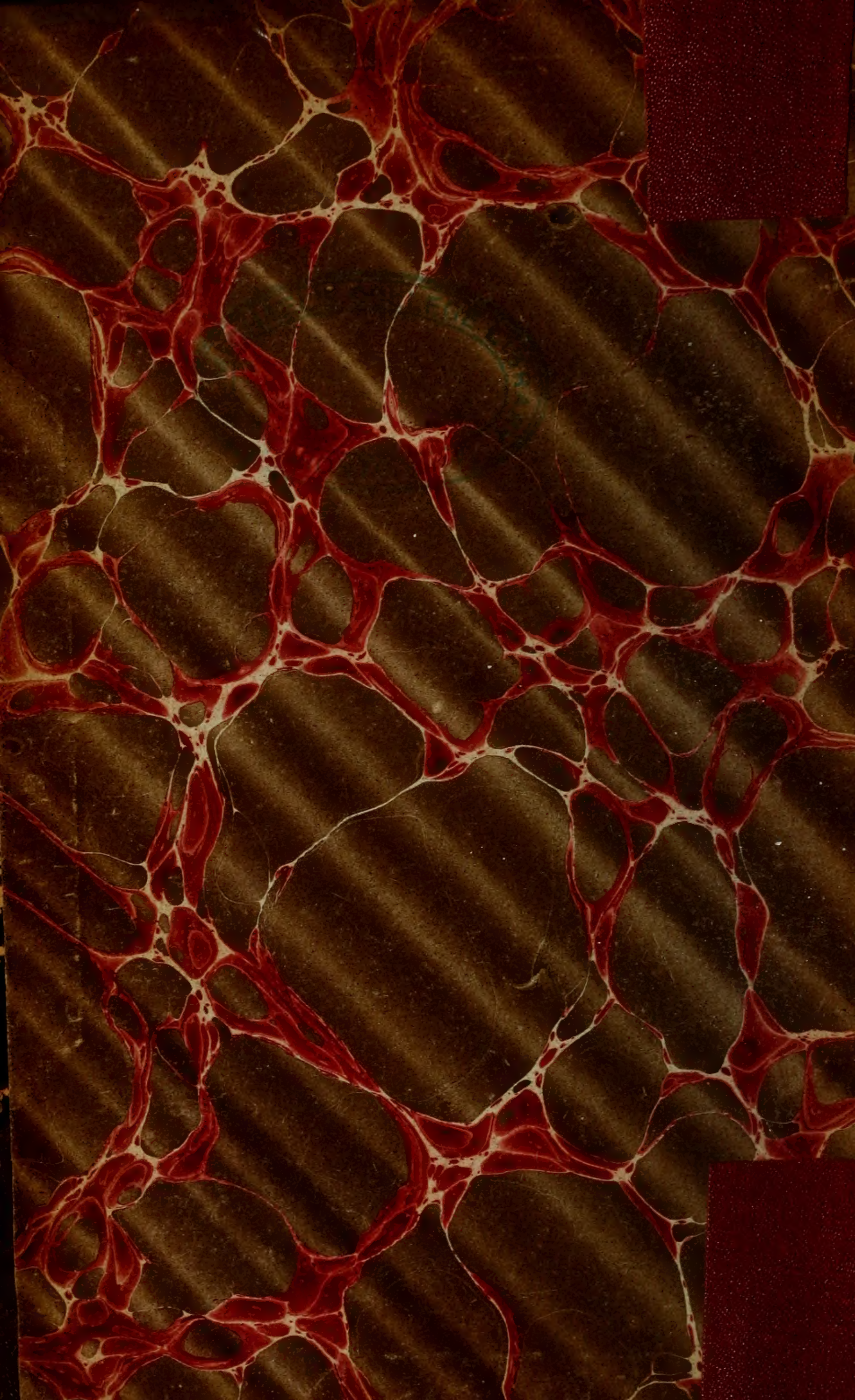






HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

II

Paris. — Typographie Ferdinand Imbert, 7, rue des Canettes.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PAR

SON ÉMINENCE LE CARDINAL ZÉPHIRIN GONZALEZ

DES FRÈRES PRÊCHEURS, ARCHEVÊQUE DE SÉVILLE

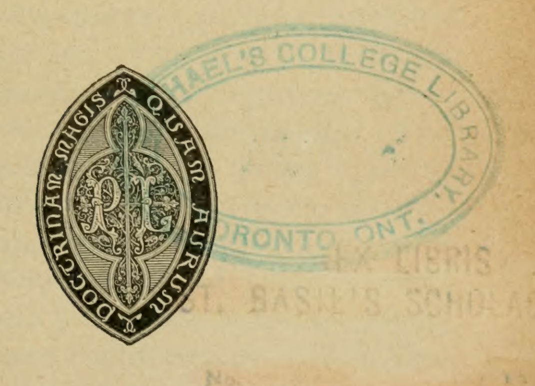
TRADUITE DE L'ESPAGNOL, AVEC AUTORISATION DE L'AUTEUR

ET ACCOMPAGNÉE DE NOTES

Par le R. P. G. de PASCAL

MISSIONNAIRE APOSTOLIQUE, DOCTEUR EN THÉOLOGIE

TOME SECOND

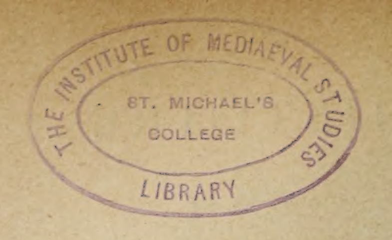


PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-EDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

1890



HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE

LA
SECONDE ÉPOQUE PHILOSOPHIQUE
OU
LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

§ 1. — LE CHRISTIANISME ET LA PHILOSOPHIE PAIENNE.

Tandis que la Philosophie païenne, travaillée par le scepticisme de l'Académie et de l'école empirique, déshonorée par l'empirisme gréco-romain, discréditée par son impuissance et ses contradictions, s'occupait avec ardeur à fondre ensemble les éléments philosophiques, scientifiques, traditionnels, symboliques et religieux de l'Orient et de l'Occident, tout à coup retentit à ses oreilles la voix de certains hommes obscurs, qui, sans titres, sans connaissances académiques, enseignaient des vérités nouvelles, étranges, entièrement inconnues aux écoles philosophiques qui avaient jusqu'alors apparu dans le monde.

L'origine du mal et la réhabilitation du monde expliquées par la chute originelle et par l'incarnation du Verbe de Dieu ; la communauté d'origine

et de fin pour l'humanité, et, par conséquent, l'égalité et la fraternité entre tous les hommes, sans distinction de races, de conditions et d'états ; le principe de l'humilité, de la mortification et de la charité chrétiennes ; la triple personnalité de Dieu, sans aucune atteinte à l'unité de son essence, et surtout la grande idée de la création *ex nihilo*, base de la distinction réelle et substantielle entre le monde et Dieu, entre le fini et l'infini, sans que celui-ci perdît rien de sa causalité, et celui-là, rien de sa dépendance à l'égard du premier et sans qu'il fût nécessaire d'admettre un panthéisme et un dualisme également absurdes : telles étaient les affirmations qui devaient solliciter l'attention des esprits élevés, bien qu'elles fussent proclamées par des hommes grossiers et ignorants des choses humaines. Cette circonstance devait précisément servir, et servit en effet d'argument puissant en faveur de la divinité du Christianisme, pour les hommes réfléchis et de bonne volonté, qui étaient forcés de reconnaître que des hommes incultes, ignorants, ne pouvaient être les inventeurs de vérités si nouvelles, si sublimes, si élevées, qui jetaient une vive lumière sur la science et sur la vie, et qui résolvaient d'un mot, pour ainsi dire, d'une manière complète et scientifique, les problèmes les plus difficiles de la Philosophie, de la religion, de la morale et de la société : problèmes devant lesquels avaient succombé les plus grands génies de la Philosophie.

On comprend dès lors le double et contraire mouvement qui se produisit dans le champ de la Philosophie, aux premiers siècles du Christianisme. Il est en effet utile de remarquer que, tandis que quelques philosophes, quelques lettrés, comme saint Denys l'Aréopagite, Aristide, Athénagore, Tatien, saint Justin, saint Irénée, Pantène, Clément d'Alexandrie, Origène et d'autres, sans mépriser ni abandonner la Philosophie grecque, adoptaient les idées et les solutions chrétiennes; d'autres, au contraire, entraînés par l'orgueil et aussi par les passions, emportés par un amour exagéré de l'indépendance, se montrèrent réfractaires aux idées chrétiennes, et, loin de les adopter, réunirent tous leurs efforts pour les faire disparaître, soit en les défigurant et en altérant leur sens réel, comme firent les Gnostiques, soit en les combattant à outrance, comme les Néo-Platoniciens, ennemis acharnés du Christianisme. Ainsi, à côté du mouvement néo-platonicien, mouvement séparatiste et d'hostilité par rapport au Christianisme, et à côté du mouvement corrupteur et extravagant du Gnosticisme, qui impliquait la destruction de l'idée catholique, et dont le triomphe aurait été la mort de la religion fondée par le Verbe de Dieu, apparaît le mouvement philosophico-chrétien, mouvement d'harmonie et d'alliance entre la Philosophie et le Christianisme.

§ II. — DIVISIONS GÉNÉRALES DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

Il est très difficile de diviser la Philosophie chrétienne en périodes et en écoles qui offrent au lecteur des cadres aussi précis et des mouvements aussi déterminés, aussi caractérisés que ceux que nous avons signalés dans la Philosophie gréco-romaine. Considérée chronologiquement, la Philosophie chrétienne peut se diviser en trois grandes périodes : la période *patristique*, la période *scolastique*, et la période *moderne*, qui, à leur tour, peuvent se subdiviser en de moindres périodes, caractérisées par les vicissitudes et par les évolutions principales de leur marche historico-doctrinale. Telle sera la division que nous adopterons comme forme générale externe du mouvement philosophique depuis l'origine du Christianisme juspu'à nos jours; mais nous n'oublierons pas de signaler dans les périodes correspondantes le mouvement philosophique extra-chrétien, représenté par les Arabes et par les Juifs.

Si l'on considère soit l'objet philosophique de ces trois grandes périodes, soit les diverses écoles qui forment l'ensemble général de la Philosophie chrétienne, par opposition à la Philosophie païenne antérieure au Christianisme, on doit distinguer la Philosophie *essentiellement* chrétienne de la Philosophie *accidentellement* chrétienne.

A partir des origines du Christianisme et des premiers écrits de ses apologistes jusqu'à nos jours, il est impossible de rencontrer des écrivains, des œuvres, des écoles, des systèmes philosophiques, si opposés même qu'ils soient au Christianisme, qui ne soient plus ou moins imprégnés d'idées chrétiennes sans exclure les écrits et les systèmes plus opposés au Christianisme. Analysez les œuvres des panthéistes les plus rigides, des rationalistes les plus exagérés, des positivistes et des matérialistes les plus osés, partout vous découvrirez des idées qui doivent leur origine au Christianisme, et qui supposent son influence universelle dans la vie, dans la science et dans la société ; et cela en dépit des efforts tentés pour échapper à cette atmosphère chrétienne, et pour retourner à la civilisation efféminée 'et éphémère du paganisme. En ce sens, et seulement dans ce sens, on peut ramener à la Philosophie chrétienne certains systèmes incompatibles avec les vérités fondamentales de la religion de Jésus-Christ.

A côté et en face de cette Philosophie chrétienne *per accidens*, se dresse la Philosophie *essentiellement* chrétienne, la Philosophie qui connaît et qui professe ;

a) Qu'il existe un Dieu personnel, infini dans son essence et dans ses attributs, transcendant, antérieur, supérieur au monde, indépendant de ce monde, qui est sujet, avec tous les êtres qui le composent, y compris l'homme, aux lois de son gouvernement et de sa providence ;

b) Qu'en vertu de cette providence, Dieu exerce et éprouve l'homme en cette vie; qu'il récompense ou châtie après la mort les bons et les méchants, suivant l'usage qu'ils ont fait de leur liberté et des secours divins qui leur ont été octroyés pendant la vie présente ;

c) Que l'âme de l'homme est immortelle et est destinée à une félicité suprême, à une vie éternelle, consistant dans l'union intime avec Dieu par l'entendement et la volonté, dans la jouissance du Souverain Bien et dans la pleine possession de la Vérité Suprême, une et transcendentale ;

d) Que le monde et que l'homme doivent leur origine à une action ineffable de Dieu, par laquelle il leur a communiqué l'être quand et comme il a plu à sa souveraine volonté : en d'autres termes, que le monde et l'homme existent en vertu de la création *ex nihilo*, en vertu de l'action toute-puissante et infinie de Dieu, qui les tira librement du néant.

Tout système qui rejette toutes ces thèses, ou seulement quelqu'une d'entre elles ; toute Philosophie incompatible avec ces affirmations, pourra être appelée chrétienne dans un sens secondaire, selon le plus ou moins d'idées chrétiennes qu'elle contiendra ; mais on ne peut l'appeler Philosophie chrétienne dans un sens absolu : cette dénomination est seulement applicable aux systèmes et aux écoles qui admettent ces quatre vérités fondamentales, quelles que soient la direction qu'elles suivent et les solutions qu'elles adoptent dans les

autres problèmes philosophiques, pourvu que cette différence de tendances et de solutions n'implique pas la négation des vérités fondamentales qui constituent comme le fond essentiel de la Philosophie chrétienne.

Que le lecteur ne perde pas de vue cette observation : car, en parlant de la Philosophie des Pères de l'Église et des scolastiques, nous supposerons toujours, à moins d'un avis explicitement contraire, que les vérités ou affirmations exprimées font partie de leur théorie philosophique. L'exposition que nous ferons de leurs systèmes respectifs, aura simplement trait aux applications et déductions de ces vérités, ou à la solution donnée aux autres problèmes philosophiques.

§ III. — PREMIERS ESSAIS DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

Durant les trois premiers siècles de son existence, le Christianisme eut à soutenir trois grandes luttes : la lutte contre la corruption des mœurs et les passions des hommes ; la lutte contre les masses polythéistes obstinées dans leurs superstitions, et contre les pouvoirs publics attachés à leurs maximes de césarisme tout-puissant ; la lutte contre les sectes et les hérésies qui cherchèrent à défigurer et à détruire la pureté morale et la vérité dogmatique de la nouvelle religion. Les nécessités de cette triple lutte donnèrent naissance à une

triple forme de littérature ecclésiastique : la première, destinée à soutenir, à affirmer le principe moral, là sainteté des mœurs et la ferveur de la foi ; la seconde, à venger le Christianisme des calomnies et des persécutions dont il était l'objet ; la troisième enfin, à combattre et à démasquer les desseins, les tendances et les erreurs de l'hérésie, en mettant en sûreté le dépôt sacré de la révélation. La première classe de littérature, que nous pourrions appeler *didactique* et *morale*, commence aux Apôtres eux-mêmes ; mais, sans compter leurs écrits et les évangiles apocryphes, elle est brillamment représentée par les Épîtres de saint Clément aux *Fidèles de Corinthe* et aux *Vierges ;* par le fameux *Pasteur* d'Hermas, véritable traité de théologie morale chrétienne ; par les Lettres de Saint Ignace d'Antioche, et par celle que saint Polycarpe, disciple de saint Jean, écrivit aux chrétiens de Philippes. La seconde classe, c'est-à-dire, la littérature *apologétique*, fut cultivée par les divers apologistes des premiers siècles : parmi eux on remarque Athénagore, saint Justin, Tertullien, Arnobe, sans parler de Quadratus, de Miltiades, de Tatien, d'Aristide et de quelques autres de moindre valeur. Les divers écrits de Tertullien contre Marcion et les autres sectes, son *Apologétique* et son excellent traité *de Præscriptionibus*, le grand ouvrage de saint Irénée *Adversus hæreses*, les *Stromata* de Clément d'Alexandrie, et le traité d'Origène *Contra Celsum*, représentent la troisième espèce de littérature ecclésiastique,

que nous pourrions appeler *polémique* et aussi *dogmatique*.

C'est au milieu de ces luttes que la Philosophie chrétienne fit ses premiers pas. Tandis que le principe moral chrétien se dressait comme une protestation énergique à l'encontre des théories éthiques de la Philosophie païenne, les apologistes et les controversistes chrétiens exposaient, discutaient et comparaient les affirmations de la nouvelle religion aux affirmations de la Philosophie gréco-romaine. Ainsi nous voyons Athénagore et saint Justin, Tertullien et saint Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène, Arnobe et Lactance, tantôt mettre en relief les erreurs, la stérilité et les contradictions de la Philosophie hellénique, tantôt s'efforcer de démontrer l'harmonie et la conformité de celle-ci avec le Christianisme, dans ce qu'elle a de plus élevé et de plus solide, chercher même l'origine de cette élévation et de cette vérité partielle dans les livres et les traditions de la Bible.

A la suite des apologistes et des théologiens dont les écrits commencèrent, d'une manière indirecte, le mouvement philosophico-chrétien, apparaît l'école catéchistique d'Alexandrie, à laquelle revient la gloire d'avoir donné une vigoureuse impulsion à ce mouvement, en développant la Philosophie chrétienne, et en établissant ses points de contact avec la Philosophie grecque. La tendance synthétique et conciliatrice de l'école Alexandrine, opposée à la tendance séparatiste et

exclusiviste d'une grande partie des anciens apologistes, partage la Philosophie patristique des quatre premiers siècles en deux écoles, que nous appellerons l'école *Alexandrine* et l'école *Africaine;* remarquons qu'Alexandrie, quoique appartenant à l'Afrique par sa situation géographique, est, comme centre littéraire, réellement une ville gréco-orientale.

§ IV. — ÉCOLE SÉPARATISTE DES AFRICAINS.

A l'exception de saint Méliton de Sardes et d'Athénagore, la plus grande partie des apologistes, et particulièrement les Africains, montrent une certaine hostilité et une répulsion prononcée contre la Philosophie gréco-romaine, qu'ils considèrent comme inutile et même comme nuisible au chrétien. L'homme doit chercher la vérité dans les Livres saints, qui contiennent la parole de Dieu ; dans les Prophètes et dans les Apôtres, et non dans les philosophes ; dans l'enseignement de l'Église, et non dans les Académies philosophiques ; à Jérusalem, et non à Athènes : *Quid Athenis et Hierosolymis?* écrivait Tertullien ; *quid Academiæ et Ecclesiæ?*

Bien que l'on retrouve plus ou moins cette tendance séparatiste chez saint Irénée, saint Justin et quelques autres, il est cependant incontestable que ses représentants les plus authentiques sont les apologistes africains, Minutius Félix, Tertullien, Arnobe et Lactance.

Ainsi nous voyons que le premier, dans son *Octave*, dialogue où le païen Cécilius et le chrétien Octave discutent sur la vérité et sur l'excellence de leurs religions, attire l'attention sur l'infériorité de la Philosophie païenne par rapport à la doctrine chrétienne, principalement dans l'ordre pratique. *Non eloquimur magna, sed vivimus*, disait-il ; et, en partant des opinions et des théories des principaux philosophes gentils, tels que Pythagore et Platon, sur l'âme humaine, il suppose que les portions de vérité qu'elles contenaient étaient une ombre et une réminiscence de la doctrine révélée et enseignée par les prophètes, doctrine antérieure et supérieure, dont les philosophes païens n'eurent qu'une lueur : *Umbram interpolatæ veritatis imitati sunt* [1].

Mais cette tendance séparatatiste et hostile à la Philosophie païenne, que l'on commence à découvrir en Minutius Félix, prend un corps et se manifeste avec énergie dans ses compatriotes d'Afrique, spécialement dans Tertullien et dans Lactance, qui sont, on ne peut en douter, les principaux représentants de la Philosophie chrétienne

1. « Animadvertis », écrit-il, « philosophos eadem disputare quæ dicimus,non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis prædicationibus Prophetarum, umbram interpolatæ veritatis imitati sunt. Sic conditionem renascendi, sapientiam clariores Pythagoras primus, et Plato præcipuus, corrupta et dimidiata fide tradiderunt. Nam corporibus dissolutis solas animas volunt et perpetuo manere, et in alia nova corpora sæpius commeare... Non philosophi sane studio, sed mimico vitio digna ista sententia est ». *Bibliothec. Patrum*, t. III, p. 252.

à ce point de vue. *Arnobe*, lui aussi, né à Sica, en Afrique, partage le même sentiment et suit la même tendance dans son traité *Contra Gentiles*.

§ V. — TERTULLIEN.

Ce célèbre écrivain naquit à Carthage, vers le milieu du second siècle après J.-C. Il fut élevé dans le paganisme, et exerça la profession d'avocat avant de se convertir et d'embrasser la religion chrétienne, où il devint prêtre. Ses œuvres nombreuses et en général excellentes démontrent la profondeur de son génie, et font de lui un des écrivains les plus remarquables du Christianisme [1]. Malheureusement, son rigorisme moral et son attachement excessif à ses propres opinions le précipitèrent dans l'hérésie des montanistes, et,

1. Les œuvres de Tertullien doivent être divisées en deux classes. A la première série appartiennent les écrits qu'il composa avant de tomber dans le Montanisme ; ce sont : *Apologeticus pro Christianis.* — *Ad Nationes.* — *De Testimonio animæ.* — *Ad Martyres.* — *De Spectaculis.* — *De Idololatria. Ad Scapulam.* — *De Oratione.* — *De Baptismo.* — *De Pænitentia.* — *De Patientia.* — *Ad Uxorem.* — *De Cultu fæminarum*, et probablement le livre si remarquable : *de Præscriptionibus.* — Après sa chute dans l'hérésie montaniste il écrivit : *de Corona militis.* — *De Fuga in persecutione.* — *Adversus Gnosticos Scorpiaex.* — *Adversus Praxeam.* — *Adversus Hermogenem.* — *Adversus Marcionem.* — *Adversus Valentinianos.* — *Adversus Judæos.* — *De Anima.* — *De Carne Christi.* — *De Resurrectione carnis.* — *De Velandis Virginibus.* — *De Exhortatione castitatis.* — *De Monogamia.* — *De Jejuniis.* — *De Pudicitia.* — *De Pallio.*

quoique dégoûté de cette secte dans les dernières années de sa vie, il est à craindre qu'il ne soit pas revenu dans le sein de l'Église avant sa mort, arrivée probablement en l'an 220 de l'ère chrétienne. Ses idées principales, au point de vue philosophique, sont les suivantes :

a) La sagesse humaine et la Philosophie, loin de fournir à l'homme la connaissance de la vérité, l'empêchent bien plutôt de la posséder, par leurs contradictions, leurs erreurs multiples, leurs témérités (*temeraria interpres divinæ naturæ*), par leurs relations avec les oracles et les démons, qui les changent en instruments d'erreur et les éloignent de toute vérité, (*antiqui erroris artificem, omnis veritatis avocatricem*), au point que la Philosophie peut et doit être considérée comme l'origine des hérésies (*ipsæ denique hæresesa Philosophia subornantur*) et leur principal appui. Le chrétien, dont toute la Philosophie consiste à chercher Dieu d'un cœur simple [1], doit demander au portique de Salomon et non aux Stoïciens, à l'Église et non à l'Académie, l'enseignement, la doctrine et la sagesse. De la Philosophie, et de la Philosophie platonicienne si préconisée, sont nées en grande partie les erreurs de Valentin (*Inde eones et formæ nescio quæ, et trinitas hominis*

1. « Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat, Dminnum in simplicitate cordis esse quærendum. Viderint qui stoïcum, et platonicum, et dialecticum Christianismum protulerunt ». *De Præscript.*, cap. VII.

apud Valentinum : platonicus erat), d'Hermogène [1] et d'une foule d'autres hérétiques.

Conformément à ces idées, Tertullien appelle Platon *omnium hæreticorum condimentarium* [2]; il relate souvent l'origine des erreurs dogmatiques qu'il combat dans les théories des anciens philosophes; il ajoute enfin que les quelques lueurs de vérité que l'on remarque chez les poètes et chez les philosophes païens, sont dues à leurs communications avec les auteurs et les livres de l'Ancien Testament : ils n'ont fait qu'obscurcir et altérer ces vérités.

b) En réalité, il existe une opposition complète et absolue entre la sagesse chrétienne et la sagesse païenne : ce qui pour celle-ci est absurde et impossible, est la réalité et la vérité pour le chrétien. Ainsi, par exemple, la crucifixion, la mort et la résurrection du Fils de Dieu, choses insensées et impossibles pour la raison et la science de l'homme, sont, par cela même, croyables et certaines pour le chrétien, pour qui l'unique

1. Parlant de celui-ci, il écrit : « A Christianis enim conversus ad Philosophos, de Ecclesia in Academiam et Porticum, inde sumpsit stoïcis materiam cum Deo ponere ».

2. Saint Irénée partage le sentiment de l'apologiste africain : aussi, dans sa réfutation des hérésies, particulièrement de celles des Gnostiques, il met un soin spécial à démontrer que leurs antécédents et leur origine se trouvent dans les philosophes païens. Voici comment il s'exprime en exposant la doctrine de certains Gnostiques sur l'éternité de la matière : « Hoc autem quod ex subjecta materia dicunt, Fabricatorem fecisse mundum, et Anaxagoras, et Empedocles, et Plato primi ante hos dixerunt ». *Adversus Hæres.*, lib. II, cap. XIX.

criterium de vérité est la parole de Dieu, alors même qu'elle se trouverait en contradiction avec les jugements de la science et de la raison de l'homme [1].

c) Il existe un Dieu véritable, tout-puissant, doué d'intelligence et de liberté, qui a tiré du néant le monde visible, avec tous les éléments et tous les êtres qui le composent. Ce Dieu est unique (*quod si Deus est, unicum sit necesse est*) et singulier, antérieur et supérieur à toutes les choses qui lui doivent leur origine et leur existence. Sans cesser d'être esprit, Dieu est corps (*quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est?*), comme le sont aussi toutes les autres substances invisibles.

Il n'est pas facile de déterminer en quel sens Tertullien dit que Dieu est corps. Si l'on remarque qu'il l'appelle en même temps esprit, si l'on se rappelle le texte déjà cité contre Hermogène, qui plaçait la matière en Dieu, l'on trouvera suffisamment probable l'hypothèse de saint Augustin, d'après laquelle le mot *corpus* en ce cas serait synonyme de réalité substantielle, par opposition au néant, à l'accident ou à la qua-

1. « Crucifixus est Dei Filius : non pudet, quia pudendum est. E mortuus est Dei Filius : prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit : certum est, quia impossibile est ». A propos de ce texte, qui respire l'exagération de l'apologiste africain, on a coutume de citer le fameux *Credo, quia absurdum*, que certains attribuent, sans raison, soit à saint Augustin, soit à d'autres Pères de l'Église.

lité [1]. Cette opinion de l'évêque d'Hippone est d'autant plus vraisemblable qu'elle se trouve en harmonie avec certains textes de Tertullien [2]. Quoi qu'il en soit, il est certain que pour Tertullien l'idée de Dieu n'est pas innée à proprement parler: l'apologiste africain, en effet, rejette de la façon la plus explicite les idées innées de Platon; pour lui, cette idée est innée seulement dans un sens large, admis plus tard par les scolastiques, et comme nous disons, *in fieri proximo*. L'idée de Dieu comme être suprême, tout-puissant et souverainement bon, qui existe en nous, d'après Tertullien, d'une manière virtuelle et implicite, à l'état de pressentiment intellectuel de la nature humaine (*doctrinam esse naturæ congenitæ*), comme l'une de ces aspirations spontanées de l'âme vers l'infini, que Tertullien appelle d'un

1. « Sed potuit, ut dixi », écrit saint Augustin, « propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animæ qualitas, sed ubique totus et per locorum spatia ubique partitus, in sua tamen natura atque substantia immutabiliter permanet ». *De Hæresib.*, cap. LXXXVI.

2. Ainsi, par exemple, après avoir dit que le Verbe procède du Père comme Esprit d'Esprit et Dieu de Dieu (*de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus*), il dit autre part que tout ce qui est réel est corps à sa manière : *Omne quod est, corpus est sui generis ; nihil est incorporale, nisi quod non est* (*de Carne Christi*, cap. XX). Comme on le voit, cette affirmation est incompatible avec la précédente, si on la prend dans le sens littéral.

On trouve aussi dans Tertullien des textes nombreux qui supposent une distinction réelle entre les corps et les esprits : « Mundi hujus moles a Deo creata fuit cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum ». *Apolog.*, cap. XVII.

mot aussi énergique qu'original, *eruptiones naturæ*; l'idée donc ou la notion confuse et implicite de Dieu est comme une sorte de dépôt confié à la conscience (*conscientiæ tacita commissa*); elle préexiste et se manifeste dans le fond de l'âme, antérieurement à tout enseignement extérieur, indépendamment des livres et des spéculations philosophiques : *Certe prior anima quam littera, et prior sermo quam liber, et prior sensus quam stylus, et prior homo ipse quam philosophus.*

c) L'âme humaine est une substance simple et indivisible (*neque divisibilis*), mais corporelle et figurée ; elle est aussi immortelle (*anima immortalis natura recognoscitur*) de sa nature, intelligente, douée de libre arbitre, et, comme telle, sujette au changement, capable de bien et de mal moral, et recevant dans la vie future des récompenses ou des châtiments éternels. Bien qu'elle soit invisible à nos regards et qu'on l'appelle esprit, en tant que nous la considérons comme substance uniforme et simple (*uniformem et simplicem*), elle possède cependant une véritable corporéité, les trois dimensions des corps, la forme ou figure, et jusqu'à la distinction des sexes, comme le corps auquel elle s'unit dans le sein maternel : *Anima in utero seminata pariter cum carne, pariter cum ipsa sortitur et sexum.*

d) Bien que Tertullien paraisse rapporter la première origine de l'âme à une action immédiate de Dieu, il est certain néanmoins, qu'il prétend

expliquer l'origine des âmes particulières et postérieures à la première par la génération, et non par la création *ex nihilo*, en telle sorte que chaque âme humaine *est veluti surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta.* Tertullien combat avec énergie la théorie psychologique de Platon; il nie la préexistence des âmes humaines, leur transmigration d'un corps à un autre, leur union accidentelle avec le corps humain, et l'hypothèse qui fait consister la science humaine dans la réminiscence. L'apologiste carthaginois est parfaitement logique avec lui-même lorsqu'il rejette toutes ces idées de Platon, incompatibles avec sa propre théorie traducianiste.

A part cela, les points confus que nous avons indiqués, et certaines tendances trop rigides en morale, la doctrine philosophique de Tertullien est orthodoxe, chrétienne et rationnelle au fond, bien que souvent la dureté, la concision et la nouveauté de son style ne permettent pas de saisir facilement sa pensée.

Vincent de Lérins a pu, non sans fondement, comparer Tertullien à Origène, lui attribuer le mérite de connaître à fond la Philosophie païenne, l'appeler le prince des écrivains latins, et décerner à sa vaste érudition les plus grands éloges; mais Lactance a pu aussi se plaindre avec raison, de son style peu soigné et obscur (*minus comptus et multum obscurus*) Saint Irénée fait aussi remarquer que la précision et la facilité du langage ne répondent pas chez l'illustre Africain à l'abon-

dance des idées : *Creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo*[1].

§ VI. — LACTANCE.

Lactance (*Lucius Cæcilius Lactantius*), né probablement vers le milieu du troisième siècle, fut sans doute le compatriote de Tertullien et le disciple d'Arnobe. Après avoir, sur l'invitation de Dioclétien, enseigné la rhétorique à Nicomédie, il fut nommé par Constantin précepteur de son fils César Crispus. Son élève mort, Lactance, paraît-il, se retira dans sa patrie, et se consacra à corriger et polir quelques-uns de ses ouvrages et à en composer de nouveaux, jusqu'à sa mort, qui arriva à la fin du premier tiers du IVe siècle.

Lactance, que saint Jérôme appelle *vir omnium suo tempore eruditissimus*, et qui mérite le nom de *Cicéron chrétien*, à cause de l'élégance de son style, a exposé ses idées philosophiques en divers écrits, dont les principaux, à ce point de vue, sont : *de Opificio Dei*, celui qui s'est intitulé *de Ira Dei*, et surtout ses *Institutiones divinæ*, qui

1. « Sed et Tertulliani quoque eadem ratio est. Nam sicut ille (Origenes) apud græcos, ita hic apud Latinos, nostrorum omnium facile princeps judicandus est. Quid enim hoc viro doctius ? quid in divinis atque humanis rebus exercitatius Nempe, omnem philosophiam, et cunctas Philosophorum sectas, authores, adsertoresque sectarum, omnesque coram disciplinas, omnem historiarum ac studiorum veritatem, mira quadam mentis capacitate complexus est ». *Commonit*, cap. I.

sont sans conteste l'un des plus beaux monuments de la littérature chrétienne du IV[e] siècle.

Voici un résumé de ses idées en ce qui touche les problèmes de la Philosophie :

a) La possession de la science réelle et véritable est une prérogative de l'intelligence divine, et la raison humaine ne peut y arriver par ses propres forces. Aussi les philosophes n'ont-il fait que jeter les hommes en dehors du chemin de la vérité (*longe devium Philosophos iter a veritate tenuisse*); bien loin d'avoir enseigné au monde la vérité, ils ne sont pas parvenus eux-mêmes à connaître Dieu et à lui rendre le culte convenable, dans lequel consiste la véritable sagesse de l'homme, qui doit chercher la vérité et mettre sa confiance et son salut dans la parole de Dieu et non dans la science humaine [1].

b) Puisque, suivant les saintes Écritures, les pensées des philosophes sont infirmes (*cogitationes omnium philosophorum stultas esse*) toutes sans distinction ; puisque ni la Physique, ni la Logique, ni l'Éthique qu'ils enseignent, ne peuvent donner à l'homme la véritable félicité, il faut reconnaître

1. « Sed huc necessario divertendum fuit, ut ostenderem tot et tanta ingenia in rebus falsis esse consumpta, ne quis forte... ad eos se conferre vellet, tamquam certi aliquid reperturus. Una igitur spes homini, una salus in hac doctrina quam defendimus, posita est... Omnis sapientia hominis in hoc uno est ut Deum cognoscat et colat... Hoc est illud quod Philosophi omnes in tota sua vita quæsierunt, nec unquam tamen investigare, comprehendere, tenere valuerunt : quia aut pravam religionum tenuerunt, ant totam penitus sustulerunt ». *Div. Inst.*, lib. III, cap. ult.

que la Philosophie est fausse et vaine (*apparet falsam et inanem esse Philosophiam*), et que c'est une erreur de la considérer comme la sagesse : *Sciant igitur errare se, qui Philosophiam putant esse sapientiam.*

En confirmation et comme preuve concluante de ces assertions à l'encontre de la Philosophie, Lactance allègue les doctrine morales et sociales de Platon, doctrines dont l'application emporterait la destruction de la socicté, encouragerait tous les crimes et ferait disparaître toutes les vertus [1].

Malgré tout, et en dépit de la crudité de certains passages, la pensée de Lactance sur ce point, il faut le reconnaître, est moins exagérée et moins exclusive que celle de Tertullien, comme l'indiquent quelques autres textes, où il réfute le scepticisme des Académiciens. Il reconnaît que l'on trouve une part de vérité dans les différentes sectes philosophiques, il affirme même que si l'on pouvait réunir les vérités éparses dans les diverses écoles, et en former un tout organisé, un corps complet, cette vérité serait en pleine harmonie avec la vérité chrétienne : « *Non enim sic Philosophiam nos evertimus, ut Academici solent... Docemus nullam sectam fuisse tam deviam, nec*

1. Les titres des chapitres XXI et XXII du livre III de ses *Institutiones divinæ* montrent ce que Lactance pensait de la science de celui qui était alors considéré comme le premier représentant de la Philosophie. Cap. XXI : *Quod Plato didicerit a Socrate ea, quæ si obtinerent, humani generis periret societas.* — Cap. XXII : *Quod dogma Platonis non erat nisi criminis fons et fomes, et virtutum omnium exterminium.*

Philosophorum quemquam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero... Quod si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis.

c) Au surplus, la Philosophie de Lactance établit avec précision et démontre avec solidité les vérités fondamentales de la Philosophie chrétienne, en particulier l'existence de Dieu, son infinité, sa toute-puissance, son unité, conséquence logique de sa perfection infinie (*Deus, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus*), l'immortalité de l'âme humaine, et la possession de Dieu comme destinée finale et complément de sa vie : la félicité, en effet, dit Lactance, ne consiste ni dans le plaisir, qui est commun aux hommes et aux animaux, ni dans la vertu, qui est seulement un chemin et un moyen pour arriver aux récompenses éternelles (*ejus enim præmia quæ sunt æterna et immortalia*) que Dieu réserve dans sa justice à la vertu : *Virtus et mercedem suam, Deo judice, accipiet, et vivet ac semper vigebit.*

d) En parlant des esclaves, Lactance enseigne que, malgré leur condition inférieure civile ou corporelle, ils sont pour les chrétiens des frères et des compagnons du côté de l'esprit, et non des esclaves (*nobis tamen servi non sunt*), parce que les chrétiens mesurent et considèrent les choses humaines ou la dignité de l'homme d'après l'es-

prit et non d'après le corps : *Omnia humana non corpore, ed spiritu metiamur.*

§ VII. — CRITIQUE.

Le mouvement d'hostilité contre la Philosophie que nous venons de signaler chez Tertullien et chez Lactance, et en général dans l'école Africaine des premiers siècles, ne prit point fin avec eux. A travers différentes formes, et à des intervalles plus ou moins longs il est venu jusqu'à nos jours. Au fond des divers mysticismes qui ont apparu dans le champ de la Philosophie, au fond surtout des théories traditionalistes vite la même pensée qui animait les écrits de Tertullien et de Lactance. En dépit des atténuations extérieures et intérieures commandées par les vicissitudes et les exigences des temps, il est hors de doute que le mysticisme et le traditionalisme représentent la continuation et la marche à travers les siècles du mouvement de répulsion contre la science humaine et la Philosophie rationnelle, commencée par l'école Africaine dans les premiers siècles du Christianisme. Ainsi cette école représente, au sein du Christianisme ou de la période chrétienne, la tendance de la raison humaine à substituer la vision à la spéculation scientifique, l'assentiment spontané et instinctif à l'investigation rationnelle, la foi à la science.

Un autre défaut capital de cette école, ou, si l'on

veut, l'une de ses notes caractéristiques, c'est l'imperfection de sa psychologie, saturée d'idées matérialistes et partant inexactes, comme on peut le voir dans Tertullien, chez Minucius et Arnobe, même dans Lactance, malgré la supériorité relative de ses idées psychologiques. Quelle que soit l'explication que l'on essaye de donner de la corporéité que le premier et le plus illustre de ces auteurs attribue à Dieu, l'on ne peut mettre en doute que sa conception psychologique est une conception essentiellement matérialiste, attendu qu'il attribue clairement à l'âme humaine des dimensions *in longum*, *latum et profundum.* Que l'on n'oublie pas non plus son hypothèse tradulcianiste ou générationiste.

Quant au maître de Lactance, il faut bien reconnaître que ses idées psychologiques n'étaient ni plus exactes que celles de Tertullien, ni plus spiritualistes. Arnobe, en effet, après avoir affirmé que l'immortalité convient seulement à Dieu (*ingenitus*, *immortalis*, *et perpetuus solus est*), suppose que l'homme n'a point été immédiatement créé par Dieu [1], et il conclut en enseignant que les âmes humaines sont une sorte de substance intermédiaire entre le corps et l'esprit : *Non inaniter credimus mediæ qualitatis esse animas hominum*, *utpote a rebus non principalibus editas.*

1. « Sacrilegæ crimen impietatis incurrit, quisquis ab eo Deo conceperit hominem esse prognatum ». *Contra Gent.*, lib. II.

Nous avons déjà dit que les idées de son disciple Lactance sur ce point sont plus exactes et plus spiritualistes que celles de Tertullien et d'Arnobe; il n'en adopta pas moins l'erreur des millénaires [1].

Malgré ses défauts, l'école séparatiste a le mérite d'avoir appelé l'attention des penseurs sur la valeur scientifique, ou, disons mieux, sur la virtualité philosophique de l'idée chrétienne. Sans doute, en prétendant que celle-ci suffit pleinement à l'homme dans toutes les sphères de son activité, et en diminuant la valeur réelle de la Philosophie, elle tombait dans des exagérations inadmissibles; mais en même temps elle montrait avec évidence que dans l'idée catholique, dans les dogmes et dans la morale du Christianisme, était comme virtuellement contenue la solution de tous les problèmes les plus difficiles de la Philosophie.

A ce point de vue, l'école séparatiste ou Africaine rendit un vrai service à la religion et à la Philosophie, parce qu'elle démontra pratiquement que la nouvelle religion, la religion de Jésus-Christ portait dans son sein le germe et les éléments non seulement d'une régénération religieuse, mais encore d'une régénération philosophique et scientifique.

1. « Verum ille (Dei filius) cum deleverit injustitiam, judiciumque magnum fecerit, ac justos, qui a principio fuerunt, ad vitam restauraverit, mille annis inter homines versabitur, eosque justissimo imperio reget ». *Instit. divinæ*, lib. VII, cap. XXIV.

§ VIII. — ÉCOLE D'ALEXANDRIE. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Lorsque l'école Africaine cherchait à élever un mur de séparation entre le Christianisme et la Philosophie, exagérant l'impuissance, les erreurs et les périls de la science humaine, déjà, dans l'école catéchistique d'Alexandrie, avait commencé un mouvement en sens contraire, et des écrivains éminents sortis de son sein menaient à terme une réaction considérable contre les exagérations et les tendances de l'école Africaine.

L'obscurité enveloppe l'origine et les premiers développements de l'école catéchistique d'Alexandrie. Elle avait été fondée avant tout pour instruire dans la foi et préparer au baptême les gentils qui désiraient embrasser le Christianisme. En tout cas, il est certain que, vers le milieu du second siècle, cette école avait déjà acquis une certaine importance philosophique sous la direction de saint Pantène. Elle atteignit son apogée avec l'enseignement et les travaux de Clément d'Alexandrie et d'Origène, qui succédèrent à saint Pantène dans la direction de l'école, et dont il convient d'exposer la philosophie comme étant les principaux représentants de cette même école.

Clément (Titus Flavius), naquit à Athènes, suivant les uns ; à Alexandrie, suivant les autres. Il fréquenta diverses écoles philosophiques, et parcourut de nombreux pays à la recherche de la vé-

rité, mais ayant entendu saint Pantène, il abandonna le paganisme et embrassa la religion chrétienne. Il ne cessa pas cependant de fréquenter l'école de saint Pantène, jusqu'au jour où, celui-ci ayant été envoyé prêcher l'Évangile aux habitants des Indes, il fut nommé son successeur dans l'école par Démétrius, évêque d'Alexandrie.

Après avoir régi pendant douze ans le *Didiscaleum*, Clément fut obligé de se retirer en Cappadoce, à cause de la persécution déchaînée contre les chrétiens en l'an 202, par ordre de l'empereur Sévère; on ignore la date fixe et le lieu de sa mort. Ses excellents écrits, dont plusieurs ont été perdus, sont l'un des monuments les plus remarquables de la littérature ecclésiastique et de la Philosophie chrétienne dans les premiers siècles de l'Église ; on leur a de tout temps accordé un tribut de louanges méritées [1]. Sa Philosophie peut se résumer comme il suit :

a) Il y a deux espèces de Philosophie : la divine ou *chrétienne*, qui tire son origine directement de Dieu ; et l'humaine ou *grecque*, qui procède de la raison humaine, et aussi de Dieu, mais d'une façon indirecte et moins principale. La première est plus parfaite que la seconde, et elle suffit à l'homme

1. Voici comment s'exprime saint Jérôme en parlant du successeur de saint Pantène : « Clemens, Alexandrinæ Ecclesiæ presbyter, meo judicio omnium eruditissimus, octo scripsit *Stromateon* libros, et totidem *Hypotyposeon*, et alium *Contra Gentes* ; *Pædagogi* quoque tria volumina. Quid in illis libris indoctum ? Immo quod non e media Philosophia est » ?

pour sa perfection morale et pour l'acquisition de la vie éternelle ; la seconde est imparfaite, parce qu'elle ne contient qu'une partie de la vérité. La première est la connaissance abrégée et absolue des choses nécessaires (*compendiosa eorum quæ necessaria sunt, cognitio*) pour la vie présente et pour la vie future ; la seconde est une recherche compréhensive, qui conduit à la connaissance des causes (*deducens ad causæ cognitionem*) au moyen de raisons solides et véritables : *Per veras et stabiles rationes, Philosophia confert ad comprehendendam veritatem, cum sit inquisitio veritatis.*

b) Il suit de là que la Philosophie humaine, bien qu'imparfaite, non seulement est bonne en elle-même, et utile pour entendre la sainte Écriture et pour rechercher la vérité, mais qu'elle dispose et prépare l'âme à recevoir la foi, et avec elle la connaissance de la vérité parfaite. Ainsi la Philosophie grecque est comme une introduction à la religion chrétienne : *Philosophia veluti perpurgat et præparat animam ad fidem accipiendam. Ipsam quoque Philosophiam Græcis, veluti proprium datum esse testamentum, ut quæ sit fundamentum christianæ religionis* [1].

1. Il est bon de lire le passage suivant, qui résume en une certaine manière la pensée du catéchiste Alexandrin sur les rapports entre la Philosophie païenne et la foi divine ou chrétienne : Atque erat quidem ante Domini adventum Philosophia Græcis necessaria ad justitiam ; nunc autem est utilis ad pietatem cui necessario præmittenda est ab iis qui fidem ex demonstratione percipiunt... Omnium enim bonorum

c) La Philosophie, spécialement pour les chrétiens, n'est ni platonicienne, ni aristotélicienne, ni stoïcienne, ni épicurienne : elle est constituée par l'ensemble des vérités disséminées dans tous ces systèmes, ensemble perfectionné et complété par les vérités chrétiennes ; et cela avec d'autant plus de raison, que les philosophes païens ont emprunté aux Hébreux la plus grande partie des vérités qu'ils enseignent, vérités qu'il ont la plupart du temps corrompues et altérées.

d) La vérité est le plus grand bien et la perfection à laquelle aspire la Philosophie, et c'est avec raison que les philosophes grecs ont proclamé que la vérité est le principe d'une grande puissance : *A græcis acclamatum est : principium magnæ virtutis regina veritas*. L'admiration a été et est la source de cette vérité, parce qu'elle a été et est la source de la recherche philosophique. Les instruments et les moyens gradués qui conduisent à la connaissance de la vérité, sont les sens, la raison ou intelligence, la science et l'opinion. Suivant l'ordre de nature, la raison tient le premier rang ; mais, suivant l'ordre de temps et par rapport à nous, la première place appartient au sens. La science est le résultat de l'action des sens et de l'intelligence.

Deus est causa, sed aliorum quidem principaliter, ut Testamenti Veteris et Novi ; aliorum autem per consequentiam, sicut Philosophiæ, quam tamen verisimile est ipsum Græcis per se dedisse, priusquam Dominus Græcos quoque vocasset. Nam ipsa quoque Græcos pædagogi more docebat, sicut lex Hebræos ». *Stromat*., lib. I, cap. IV.

e) Bien que l'on puisse signaler différents critères de vérité, tous cependant peuvent se ramener à l'évidence sensible et intellectuelle, en ce qui regarde la Philosophie humaine ou purement rationnelle ; mais, par rapport à la vérité chrétienne, l'unique critérium est la parole de Dieu. L'évidence se produit dans l'intelligence et dans les sens.

f) La logique ou dialectique est certainement utile pour rechercher la vérité ; son œuvre principale est la démonstration, qui est de deux sortes : l'une, qui produit seulement une certaine persuasion plus ou moins ferme (l'opinion) dans l'entendement, et l'autre *scientifique*, qui est accompagnée d'évidence et de certitude, et qui produit la science. La science suppose des principes indémontrables, car il est certain que *les principes de la science ne peuvent être démontrés*.

g) Il est facile de connaître et de démontrer l'existence de Dieu, *être unique, très parfait, auteur de toutes choses :* car cette existence nous est prouvée, soit par le moyen des choses créées, soit parce qu'elle est reconnue et confessée par « tous les peuples, qu'ils demeurent en Orient, qu'ils habitent les derniers confins de l'Occident, ou qu'ils vivent dans le Septentrion et le Midi ». Mais il n'est pas aussi facile de connaître et de déterminer son essence et ses attributs, par les seules forces de la raison, par cela même qu'il est le principe premier et éternel de toutes choses : *Cum enim cujusque rei principium in-*

ventu longe sit difficillimum, est certe omnium primum et antiquissimum principium difficile ad demonstrandum.

h) Néanmoins, nous pouvons connaître et démontrer sa nature et ses attributs à l'aide de la Philosophie chrétienne ou de la parole divine, qui nous enseigne que Dieu n'est ni genre, ni espèce, ni aucun des universaux, ni nombre, ni accident, ni sujet des accidents. On ne doit point non plus l'appeler *Tout*, mais bien père et principe de toutes les choses. Il est infini et indivisible ; il n'a ni parties, ni figure, ni même de nom : car les noms d'*Un*, de *Bon*, d'*Intelligent*, d'*Être*, de *Père*, de *Dieu*, de *Créateur*, de *Seigneur*, que nous avons coutume de lui donner, n'expriment pas rigoureusement sa nature ; mais nous les employons faute d'un nom suffisamment compréhensif, et comme points d'appui de la pensée qui dirige son activité vers Dieu. Tous ces noms réunis indiquent cependant le pouvoir, l'immutabilité et l'éternité de Dieu, *qui est semper id quod est* [1].

1. Le texte suivant résume les principales idées de Clément d'Alexandrie sur l'essence, la cognoscibilité et les attributs de Dieu : « Neque enim (Deus) est genus, neque species, neque individuum, neque numerus, sed neque accidens aliquod, neque tale cui aliquid accidit. Neque vero *Totum* recte eum dixerit quispiam... quin etiam totius universitatis pater aliquis est. Sed neque dicendum esse aliquas ejus partes : in unum enim non cadit divisio. Quin etiam ideo est infinitum, non quod ejusmodi concipiatur, ut pervadi non possit, sed quatenus nullam suscipit dimensionem, et finem non habet, et ideo est figuræ expers, et quod nominari non potest. Et si aliquando eum

i) Le pouvoir infini de Dieu resplendit dans la création du monde, effet de sa seule volonté (*cujus sola voluntas est mundi creatio*), par laquelle il a donné l'existence *au ciel et au soleil, aux anges et aux hommes*. Sa bonté et sa justice éclatent dans la providence générale qui veille sur toutes choses, en régissant et en conservant la nature, et particulièrement sur l'homme, objet de ses soins et de sa sollicitude : *Curam gerit hominis, et de eo est sollicitus*.

L'une des principales manifestations de la providence et de la toute-puissance de Dieu, c'est l'utilité et le bien qu'il sait tirer du mal moral et du péché, dont la source et la cause unique doivent être cherchées dans la volonté humaine, ou dans les défaillances de sa liberté, et nullement en Dieu : *quod* (homo) *vetitum elegerit, non est culpa in Deum, sed in eligentem conferenda*.

j) Le monde a été tiré par Dieu du néant ; il n'est point une portion de la substance divine, et ce fut erreur grossière des Stoïciens d'affirmer que ce monde contient quelque chose de la substance divine, ou que celle-ci en informe les

minus proprie nominemus, vocantes *Unum*, aut *Bonum*, aut *Mentem*, aut ipsum *id quod est*, aut *Patrem*, aut *Deum*, aut *Creatorem*, aut *Dominum*, non enim id dicimus tamquam nomen ejus proferentes, sed propter veri nominis defectum, pulchris utimur nominibus, ut in aliis non aberrans his inniti possit cogitatio... Sed neque scientia accipitur demonstrativa : ea enim ex prioribus constat et ex notioribus, nihil autem est ante ingenitum. Restat utique, ut divina gratia, et solo, qui apud ipsum est *Logo*, ignotum intelligamus ». *Strom.*, lib. V, cap. XII.

parties. Le monde sensible est comme le reflet du monde idéal dont la connaissance appartient à l'intelligence.

k) L'homme est une substance composée d'un corps et d'une âme raisonnable; il n'est point une portion de Dieu, ni consubstantiel à Dieu, ni fils par nature de Dieu; mais il est formé à son image et à sa ressemblance, non seulement quant à l'âme, mais aussi, dans un certain sens, quant au corps, dont l'harmonieuse beauté fait comme une statue du Logos divin. Bien que l'homme soit produit par génération, l'âme raisonnable, substance spirituelle, distincte et indépendante du corps, est produite du néant et immédiatement créée par Dieu : sa création a lieu lorsqu'est engendré le corps auquel elle s'unit; rien n'est erroné comme la doctrine de ceux qui prétendent que les âmes descendent du ciel, où elles préexistent, pour s'unir au corps.

l) Il y a trois facultés ou puissances principales de l'âme, sans parler de la liberté, à savoir : « l'intelligence, qui s'appelle aussi la faculté de raisonner » ; la faculté principe de la colère et de ses manifestations (appétit irascible), et la concupiscence (appétit concupiscible) « qui porte à la cupidité, à l'impureté, à l'adultère ». La pensée dans l'âme est permanente (Descartes), et parfois elle s'exerce avec une entière indépendance des corps, comme il arrive dans les songes.

m) L'âme est immortelle, et elle vivra perpétuellement après sa séparation du corps, comme

l'éprouveront à leur détriment les impies, pour lesquels il vaudrait mieux que les âmes ne fussent pas incorruptibles : car, tourmentés par le supplice éternel d'un feu inextinguible, ils ne meurent jamais, et ne peuvent trouver un terme à leurs maux : *Immortales sunt omnes animæ, etiam impiorum, quibus præstaret haud esse incorruptibiles : dum enim ignis inextinguibilis perpetuo torquentur supplicio, nec unquam moriuntur, nullum malo suo finem nancisci possunt.*

n) La perfection et la destinée de l'homme dans la vie présente est d'imiter Dieu, *quoad ejus fieri potest ;* sa perfection suprême et sa destinée finale dans l'autre vie consistent dans la connaissance et dans l'amour parfaits de Dieu. Pour atteindre l'un et l'autre but, Dieu a donné à l'homme le libre arbitre, qui lui permet de choisir entre le bien et le mal.

o) Le véritable gnostique, le gnostique chrétien, comme l'ont été saint Jacques, saint Jean, saint Paul et les autres Apôtres, sait et comprend toutes les choses, même celles qui sont incompréhensibles et inaccessibles aux autres hommes, parce qu'il reçoit la vérité de Dieu et qu'il est illuminé par le Fils de Dieu. Le gnostique parfait agit toujours par amour ; il est toujours en contemplation et en communication avec les réalités divines ; il préférerait la connaissance de Dieu à la vie éternelle, à supposer qu'il fût possible de les séparer ; il ne doit pas agir par crainte du châtiment, ni dans l'espérance de la récompense, mais uni-

quemement par l'amour du juste et du bon en lui-même, car celui qui fuit le bien par crainte ou par espérance, est juste plutôt en apparence qu'en réalité : *Potius efficit ut videatur justus.*

§ IX. — CRITIQUE.

La théorie de Clément sur le gnostique chrétien constitue le point le plus remarquable de sa doctrine. Le puritanisme que nous venons de signaler, et qui est peu conforme à la doctrine générale de l'ascétique chrétienne, est porté à un degré encore plus exagéré dans d'autres passages, où l'on nous montre le gnostique dans une espèce de contemplation extatique perpétuelle, et, qui plus est, libre et exempt, non seulement de tout péché, mais de tout mouvement des passions et de toute espèce de changement. Quoi qu'il en soit, après avoir étudié la théorie du philosophe d'Alexandrie, on devra bien reconnaître que le puritanisme moral dont certaines écoles modernes se font gloire, est très ancien ; qu'on le rencontre aux origines mêmes de la Philosophie chrétienne, et que l'originalité que revendiquent en ce point nos docteurs krausistes, est une originalité qui compte seize siècles d'existence.

On peut dire à peu près la même chose de la théorie cartésienne sur la continuité de la pensée dans l'âme ; le maître d'Origène avait déjà indiqué

cette idée : *Ipsa* (anima) *enim semper movetur, per seipsam operatur et cogitat.*

D'ailleurs, on doit reconnaître que, sous la plume de Clément d'Alexandrie, la Philosophie chrétienne reçoit un développement remarquable, prend corps, et s'organise scientifiquement. A notre avis, Clément mérite avec justice le nom de créateur de la Philosophie chrétienne ; dans ses œuvres on trouve posés et résolus conformément au principe chrétien, mais d'une façon rationnelle et scientifique, presque tous les problèmes les plus importants des sciences philosophiques. Ce nom, le chef du Didascalée le mérita aussi à cause de sa méthode, et du soin qu'il mit à fondre et concilier ensemble l'élément païen et l'élément chrétien, posant ainsi les bases de la grande synthèse de la Philosophie chrétienne.

Il y a surtout lieu de louer la sûreté de jugement que l'on remarque dans Clément d'Alexandrie. Si l'on met de côté sa conception outrée du gnostique chrétien, l'on trouverait à peine une erreur à noter dans ses nombreux écrits, chose qui fait honneur à la sûreté de son *criterium* chrétien, et qui est d'autant plus à remarquer, si l'on prend garde aux erreurs plus ou moins graves dans lesquelles sont tombés d'autres écrivains ecclésiastiques, ses contemporains et ses successeurs, et surtout au milieu dans lequel il vivait. Nous le voyons, en effet, en contact perpétuel avec les théories des Gnostiques, sollicité par les différentes écoles de la Philosophie grecque qui

luttaient entre elles, entouré de Néo-Platoniciens et d'éclectiques, respirant une atmosphère saturée d'idées helléniques et de traditions orientales, de Gnosticisme et de Philonisme, de Platonisme et de réminiscences pythagoriciennes. A ce point de vue, Clément d'Alexandrie est très supérieur à son disciple Origène, qui ne sut pas conserver la fermeté et la sagesse de jugement dont son maître fit preuve.

Comme nous l'avons vu, Clément n'adhère à aucune école déterminée de Philosophie ; il professe, au contraire, une sorte d'éclectisme supérieur; cependant sa doctrine morale et sa conception du gnostique chrétien offrent, ici et là, quelques réminiscences et affinités stoïciennes. Peut-être que l'enseignement de son maître, saint Pantène, que saint Jérôme appelle *stoicæ sectæ philosophus*, ne fut pas entièrement étranger à cette tendance stoïcienne.

Quoi qu'il en soit, avec Clément d'Alexandrie et grâce à lui, la Philosophie chrétienne acquit un développement et une perfection qui lui permirent de constituer un tout systématique, un organisme scientifique et complet, capable de résister aux difficultés qui se dressaient contre elle de toutes parts. Aussi, à partir du maître illustre d'Origène, la Philosophie chrétienne se maintient ferme, immobile et même victorieuse, au milieu et en dépit des rudes attaques des écoles gnostiques, incarnation de l'esprit philosophico-oriental, et contre les assauts non moins rudes et

persévérants de l'école Néo-Platonicienne, incarnation de l'esprit philosophico-hellénique, qui concentre toutes ses forces contre le Christianisme. Le monument élevé à la Philosophie chrétienne par l'auteur des *Stromata* demeure debout comme un roc immobile au milieu de l'Océan, pendant qu'à ses pieds mugissent les flots du Gnosticisme et du Néo-Platonisme ; ils se retirent et disparaissent peu à peu, et ils finissent par mourir, après avoir livré à la Philosophie chrétienne les éléments de vérité et de vie que renfermait la Philosophie grecque, et principalement celle qu'avaient enseignée Platon et Aristote.

§ X. — ORIGÈNE.

Le célèbre Origène, surnommé par ses contemporains et par ses successeurs *Adamantius* ou le diamant, à cause de son opiniâtreté et de son énergique persévérance dans les études et les travaux littéraires, naquit à Alexandrie en 185. A peine âgé de dix-sept ans, il perdit son père Léonide, qui fut martyrisé dans la persécution de Sévère, et, après avoir fréquenté l'école et reçu les leçons de Clément d'Alexandrie, il succéda à celui-ci dans la direction du Didascalée étant à peine âgé de dix-huit ans, preuve évidente d'un talent et d'un savoir extraordinaire, qui lui gagnèrent de nombreux disciples tant gentils que chrétiens. Il fut à Rome pendant les années 211

ou 212, et, de retour dans sa patrie, il publia différents ouvrages qui accrurent sa renommée et le nombre de ses disciples. Parmi eux, on comptait beaucoup de femmes : ce fut là, suivant quelques historiens, ce qui le porta à se mutiler, afin d'échapper à tout soupçon et à tout danger. Pour ce fait, et bien plus probablement, pour des motifs d'envie et de jalousie, Origène fut en butte à l'hostilité et aux persécutions de Démétrius, évêque d'Alexandrie, qui l'obligea d'abandonner sa patrie et son école plus d'une fois. Il parcourut alors la Syrie, la Palestine, la Grèce, la Cappadoce et l'Arabie, prêchant, enseignant, écrivant, jusqu'au jour où il mourut à Tyr, âgé de soixante-neuf ans. Durant la persécution de Dèce, et déjà dans un âge avancé, il avait souffert plusieurs tourments pour la défense de la foi catholique.

Il est assez difficile de connaître exactement la véritable pensée philosophique d'Origène : car, outre que quelques-unes de ses œuvres ne sont point parvenues jusqu'à nous, l'on est très fondé à croire que ses écrits ont été interpolés et altérés par les hérétiques. Ajoutez à cela que Rufin a traduit librement, ou, pour mieux dire, a interprété et modifié à son gré le *Periarchon* ou traité *de Principiis*, qui est précisément l'ouvrage dans lequel Origène développe la plus grande partie de ses idées philosophiques.

Sa Philosophie est au fond identique à celle de son maître, Clément d'Alexandrie ; mais elle s'en

écarte en certains points importants, qui renferment quelques erreurs graves, qu'on lui attribue à tort ou à raison. Voici les principales :

a) Avant et après le monde actuel ont existé et existeront d'autres mondes, ou, pour mieux dire, une série successive indéfinie de mondes : car nous ne devons pas croire que la nature de Dieu soit restée paresseuse (*naturam Dei otiosam esse*) ni que sa bonté et sa toute-puissance aient jamais été sans agir. *Absurdum vel putare quod bonitas aliquando non fecerit, et omnipotentia aliquando non egerit potentatum.*

b) Les inégalités que l'on remarque parmi les hommes, non seulement dans l'ordre proprement moral, mais encore dans l'ordre physique et naturel, comme les biens de la fortune, les maladies et la santé, les bonnes et mauvaises inclinations, sont toutes le résultat du bon ou du mauvais usage que les âmes ont fait de leur libre arbitre avant leur union avec les corps : ceux-ci, en effet, ont été créés postérieurement aux esprits, et dans le but de servir à châtier les péchés commis par les esprits.

c) L'incorporation desdits esprits est en rapport avec la gravité du péché ou des péchés qu'ils ont commis : de là la différence entre les anges, esprits unis à des corps très subtils ; les astres, qui sont animés par des esprits inférieurs aux anges, et les hommes, dont les âmes sont des esprits encore moins parfaits, ou, pour mieux dire, chargés de fautes plus graves que les esprits angéliques et célestes.

d) Tous les châtiments et tourments infligés aux créatures intellectuelles sont médicinaux : par conséquent, ils prendront fin un jour ou l'autre ; toutes les créatures intelligentes retourneront à Dieu, les peines des damnés et des démons eux-mêmes auront un terme, et ainsi s'accomplira la parole de l'Écriture : *Sit Deus omnia in omnibus*.

On voit que le principe générateur de ces erreurs est la théorie platonicienne sur l'âme et son union avec le corps, théorie qui conduisit aussi Origène à admettre dans l'homme et même dans les anges l'existence d'une âme inférieure, corporelle, tenant le milieu entre l'âme, esprit rationnel et le corps. Origène, en un mot, ne sut pas, avec sa vaste érudition et ses tendances platoniciennes conserver cette sobriété de jugement, cette fermeté de *criterium* chrétien, dont son maître Clément d'Alexandrie donne des preuves si remarquables.

Remarquons cependant que la pensée d'Origène, au sujet de quelques-uns des points indiqués, n'est pas très claire : on rencontre, en effet, dans ses ouvrages, des affirmations en sens contraire. Parlant, par exemple, de la destinée suprême des âmes des méchants, il dit qu'elles seront châtiées par le feu éternel (*igne æterno ac suppliciis mancipanda*), ce qui s'accorde mal avec la doctrine sur la glorification finale des hommes et des démons. On trouve aussi des passages où il paraît rejeter la préexistence des âmes, et où il

hésite à affirmer quoi que ce soit de déterminé sur leur origine et sur leur union avec le corps [1].

Les tendances platoniciennes d'Origène se font aussi jour dans la conception du monde, qu'il considère comme un animal immense informé et comme vivifié par la puissance divine, qui est ainsi comme l'âme universelle et commune de l'univers : *Universum mundum velut animal quoddam immane, opinandum puto, quod quasi ab una anima, virtute Dei ac ratione teneatur.*

Cependant Origène suit Aristote en beaucoup de questions, spécialement en ce qui touche la physique et les sciences naturelles. Sa doctrine sur la génération ou mutation substantielle des corps et sur les premiers principes des substances matérielles est en parfait accord avec la théorie aristotélicienne [2].

1. Voici comment il s'exprime dans le passage auquel nous faisons allusion : « De anima vero, utrum ex semine traducis ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, si genitum est an non genitum : vel certe si intrinsecus corpori inditur necne, non satis manifesta prædicatione distinguitur ». *De Princip. prol.*

2. « Ex rebus ipsis apparet quod diversam variamque permutationem accipiat corporea natura, ita ut possit ex omnibus in omnia transformari, sicut lignum, v. gr., in ignem vertitur... Escæ quoque ipsæ, vel hominum, vel animalium, nonne eamdem permutationis causam declarant?

Materiam ergo intelligimus quæ subjecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt. « Qualitates autem quatuor dicimus : calidam, frigidam, aridam, humidam... Hæc tamen materia, quamvis, ut supra diximus, secundum suam propriam

Cédant peut-être aux influences néoplatoniciennes, orientales et gnostiques qui l'entouraient, Origène incline à penser que la vie parfaitement spirituelle et immatérielle convient seulement à la Trinité divine (*solius namque Trinitatis incorporea vita existere recte putabitur*) ; et, bien que sur ce point sa doctrine ne soit ni complètement claire, ni suffisamment arrêtée, cependant il est porté à penser que toutes les choses créées, sans même en excepter les créatures intelligentes ou raisonnables, n'existent ni ne vivent séparées de tout corps, ne vivront jamais sans union avec quelque matière : *Rationabiles naturas... nunquam sine ipsa* (materia) *eas vel vixisse, vel vivere.*

Dans le but de s'opposer au Gnosticisme, qui prétendait identifier le Christianisme avec la Philosophie, et qui travaillait à annuler et a absorber la religion de Jésus-Christ dans l'idée philosophico-orientale, Origène, tout en reconnaissant une conformité et une lointaine parenté entre la Philosophie ancienne et la religion chrétienne touchant certains dogmes déterminés, signale en même temps avec énergie et une grande netteté d'autres points doctrinaux très importants, où l'accord cesse d'exister entre la Philosophie païenne et le Christianisme [1].

rationem, sine qualitatibus sit, nunquam tamen subsistere extra qualitatem invenitur ». *De Principiis*, lib. II, cap. I.

1. Voici l'un des textes où les tendances et les théories du Gnosticisme sur la matière sont le plus vigoureusement réfutées : « Philo-

Origène mérite d'être considéré, sinon comme le fondateur, comme le continuateur, au moins comme le principal représentant de l'allégorisme biblique, opposé au littéralisme qui dominait dans les écoles de Césarée et d'Édesse. La lutte entre les deux écoles surgit principalement à propos de la nature des jours de la création. Saint Éphrem et saint Basile appliquaient à ces jours le sens ultra-littéral de vingt-quatre heures; Origène, au contraire, rejetait cette interprétation, incompatible avec la création du soleil au quatrième jour. Origène était parfaitement dans son droit en rejetant les jours naturels de vingt-quatre heures; mais il le dépassait, soit en affirmant la création simultanée, soit au moins en appliquant le sens allégorique à d'autres passages de la Bible, parfaitement compatibles avec le sens littéral. Comme il arrive en semblables occasions, Origène exagé-

sophia enim neque in omnibus legi Dei contraria est, neque in omnibus consona. Multi enim philosophorum, unum esse Deum, qui cuncta creaverit, scribunt : in hoc consentiunt legi Dei. Aliqui etiam hoc addiderunt, quod Deus cuncta per Verbum suum et fecerit, et regat, et Verbum Dei sit quo cuncta moderantur : in hoc non solum legi (mosaicæ), sed etiam Evangeliis consona scribunt. Moralis vero et physica quæ dicitur Philosophia, pene omnia quæ nostra sunt, sentiunt.

« Dissident vero a nobis, cum dicunt Deo esse materiam coæternam. Dissident, cum negent Deum curare mortalia, sed providentiam ejus supra humani globi spatia cohiberi. Dissident a nobis, cum vitas nascentium, tellarum cursibus pendunt. Dissident, cum perpetuum dicunt hunc mundum, et nullo fine claudendum ». *Homil. in Genes* p. 2º hom. XIV.

rait l'allégorisme dans ses applications à l'interprétation biblique, tandis que saint Basile, saint Éphrem et les autres représentants de l'école syrienne, tombaient dans l'excès de l'interprétation littérale du texte sacré.

§ VI. — ÉCOLE MOYENNE.

Tandis que l'école Alexandrine et l'école Africaine se développaient dans la direction opposée qu'elles avaient adoptée, d'autres écrivains apparurent dans le sein du Christianisme, qui appartenaient, on peut le dire, aux deux tendances contraires, sans en suivre aucune particulièrement. Saint Justin, Athénagore et saint Théophile sont les principaux représentants de cette tendance intermédiaire : en effet, ils ne rejettent point absolument la Philosophie païenne, ils reconnaissent même en termes plus ou moins explicites son autorité relative ; mais ils ne lui accordent pas l'importance théorique et pratique que lui accordait l'école d'Alexandrie, et n'en tirent pas l'usage et les applications que nous avons observés dans cette école.

a) Ainsi *saint Justin* affirme, d'un côté, qu'après avoir parcouru toutes les écoles et examiné tous les systèmes des philosophes, il n'a rencontré la vérité nulle part, il l'a trouvée seulement dans les Prophètes et dans les Apôtres ; d'un autre côté, il reconnaît que la Philosophie est un bien de

grande valeur et qu'elle peut même nous conduire à Dieu (*est enim revera maxima possessio Philosophia : ad Deum quippe nos perducit*). Néanmoins il affirme en d'autres endr oits que la véritable Philosophie est la doctrine des Prophètes et du Christ, attendu que la Philosophie humaine ne contient que vanité et erreur.

Justin naquit en Palestine, au commencement du second siècle, et il fut martyrisé vers l'an 169 pour la foi de Jésus-Christ. Il écrivit plusieurs ouvrages : les principaux sont *deux Apologies* pour la défense des chrétiens, et le *Dialogue avec Tryphon*. Il y professe et y défend les quatre vérités fondamentales qui, comme nous l'avons déjà dit, constituent le fond et le *substratum* général de la Philosophie chrétienne. Exceptons la question de l'immortalité, sur laquelle il ne s'exprime pas avec toute la précision et l'exactitude désirables, disant, entre autres choses, qu'il ne convient pas d'appeler immortelle l'âme de l'homme puisque aussi bien on ne peut pas l'appeler non produite : *Nec immortalem eam dicere oportet; nam si immortalis sit, nimirum ingenita quoque erit* [1].

Dans l'ordre théologique et moral, Justin paraît

1. A en juger par d'autres textes, il est plus probable que saint Justin refusait seulement à l'âme l'immortalité absolue, c'est-à-dire, l'impossibilité absolue de ne pas exister, qui est exclusivement propre à Dieu : « Solus autem ingenitus et incorruptibilis est Deus, et propterea Deus est ; omnia vero reliqua genita, sunt et corruptibilia ». *Dialog. cum Tryph.*, pag. 223.

professer certaines idées plus ou moins erronées et inexactes, comme l'hypothèse millénaire, et quelques autres qui ne relèvent pas de l'histoire de la Philosophie.

b) *Athénagore*, presque contemporain de saint Justin, obéit aux mêmes inspirations que celui-ci, en tout ce qui touche les rapports entre le Christianisme et la Philosophie païenne. Il naquit à Athènes, et s'étant converti à la religion, de Jésus-Christ il présenta une apologie en faveur des chrétiens. *Legatio pro christianis*, à l'empereur Marc-Aurèle, en 176 ou 177. Dans cet ouvrage, comme dans son traité *sur la Résurrection des morts*, il enseigne et il prouve les vérités fondamentales de la Philosophie chrétienne. Ses écrits montrent sa profonde connaissance des différents systèmes de la Philosophie grecque, et révèlent ses tendances platoniciennes, ce qui ne l'empêcha point de manifester une grande répulsion pour la Philosophie païenne. Le titre même de son apologie, adressé aux empereurs, aux Arméniens et aux Saminates, mais avant tout et principalement aux philosophes (*et quod maximum est*, *Philosophis*), indique qu'il considérait ceux-ci comme les ennemis et les contradicteurs de la doctrine chrétienne.

c) *Saint Théophile* d'Antioche, contemporain des deux philosophes précédents, suivit une direction analogue. En même temps qu'il faisait profit de quelques sentences des philosophes anciens, et principalement de certaines idées de Platon, il

écrivait que la doctrine des poètes et des philosophes païens était nuisible et absurde, et qu'ils n'avaient fait qu'altérer la vérité contenue dans les livres de Moïse et des Prophètes.

D'après saint Théophile, Dieu est ineffable, parce qu'il n'y a pas de nom capable d'exprimer son essence, et que ses attributs dépassent les conceptions et les représentations humaines, surtout s'il s'agit d'hommes terrestres et charnels. Aussi, quand le paganisme disait à saint Théophile : par la bouche d'Autolycus : *Montre-moi ton Dieu*, le philosophe chrétien lui répondait : *Montre-moi ton homme*, c'est-à-dire : montre-moi que tu es exempt de péché, car seul l'homme pur peut voir Dieu.

§ XII. — LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE AU IVe SIÈCLE.

L'arianisme et les autres hérésies qui le suivirent, modifièrent la direction intellectuelle chrétienne des premiers siècles, et furent cause que les écrivains ecclésiastiques s'attachèrent de préférence aux questions théologiques. Tandis qu'en Occident les fréquentes perturbations politiques et les irruptions continuelles des barbares retardaient et étouffaient le mouvement scientifique, représenté par l'école Africaine, tandis qu'en Orient le grand mouvement philosophique représenté par l'école d'Alexandrie, cédait la place au mouvement théologique et dogmatique, que personnifiaient les

disciples et successeurs d'Origène, les Athanase, les Grégoire de Nazianze, les Basile, les Grégoire de Nysse et les Cyrille, obligés par les nécessités de l'époque de lutter sur le terrain dogmatique et exégétique.

Que l'on ne croie pas cependant que cette période et que les travaux de ces écrivains aient été complètement stériles pour la Philosophie chrétienne. On rencontre éparses et disséminées ça et là dans leurs œuvres des idées et des théories philosophiques qui contribuèrent à éclaircir, à fixer et à développer certaines questions fondamentales de la Philosophie chrétienne, spécialement en ce qui touche à la création, aux rapports de l'infini avec le fini, à l'origine et à la fin de l'homme, à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme, à l'origine et à la nature du mal, etc.

L'argumentation dialectique et souvent sophistique de l'hérésie obligea les écrivains catholiques dont il s'agit, d'employer la logique pour se défendre et pour défendre les dogmes attaqués : c'est là ce qui explique les passages, allusions et arguments empruntés à la logique d'Aristote qui se rencontrent dans les Pères de cette période. On peut dire qu'ils introduisirent l'élément aristotélicien dans la Philosophie chrétienne, comme saint Pantène, Clément d'Alexandrie et Origène y avaient introduit l'élément platonicien. Dès lors, furent posées les bases fondamentales de la Philosophie chrétienne, considérée comme un orga-

nisme scientifique concret, je veux dire, de la science, qui, prenant pour point de départ et pour règle et guide de la pensée la vérité chrétienne, s'assimile tous les éléments épars dans la science païenne, leur donne vigueur, force et fécondité, en les fondant, en les harmonisant dans une conception plus haute et plus large, appuyée et couronnée par l'idée catholique. Telle a été, telle est, telle sera toujours la Philosophie chrétienne c'est-à-dire, le mouvement libre et spontané de la raison fécondée par la vérité divine qui entre en elle par le moyen du principe chrétien, et protégée par ce principe divin contre les erreurs et les égarements de la raison purement *rationnelle*, de la science purement humaine.

L'introduction dans la Philosophie de l'élément aristotélicien, à la suite des travaux et à l'exemple de l'école d'Alexandrie, consacra la prédominance et comme la victoire définitive de la tendance conciliante, de l'harmonie entre la Philosophie et le Christianisme, préconisée par les Alexandrins, sur la tendance hostile et exclusiviste représentée par l'école Africaine.

A ces résultats contribuèrent grandement Thémistius, Simplicius, Aurèle, Macrobe, Jean Philopon, et quelques autres commentateurs et interprètes des œuvres d'Aristote, qui fleurirent à cette époque et dans les deux siècles suivants. Parmi ces derniers il faut particulièrement citer Philopon, dont les commentaires et les écrits contribuèrent plus efficacement que ceux de ses

prédécesseurs à l'introduction et à l'affirmation de l'élément aristotélicien dans la Philosophie chrétienne des premiers. Il embrassa le Christianisme, bien qu'il tombât plus tard dans le Trithéisme et dans d'autres erreurs dogmatiques; il mit en relief la supériorité relative d'Aristote sur Platon, il signala leurs divergences doctrinales, et ne se laissa point entraîner par les préjugés syncrétistes et par les tendances conciliatrices à l'excès de Simplicius et d'autres commentateurs, qui tentaient la tâche impossible de concilier, de confondre et d'identifier à tout prix les idées et les théories des deux grands représentants de la Philosophie hellénique.

Jean Philopon écrivit en outre des commentaires sur l'*Hexameron*, où il révèle des connaissances généralement supérieures à celles de son époque en matière de physique, de cosmogonie et d'astronomie. Les ténèbres, loin d'être une substance, comme le prétendaient quelques savants de l'époque, ne sont que l'absence de la lumière; les astres se meuvent, non sous l'impulsion des anges ou esprits, mais en vertu d'une force motrice qu'ils ont reçue au moment de leur création; la terre est un corps sphérique, et l'on doit rejeter l'opinion contraire, que défendaient ou avaient défendue quelques écrivains ecclésiastiques, particulièrement les représentants de l'école syriaque d'Antioche.

§ XIII. — SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE ET SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

Parmi les Pères et les écrivains chrétiens qui fleurirent au IVe siècle et dans une partie du suivant, ceux qui s'occupèrent davantage de matières philosophiques, furent *saint Grégoire de Nysse*, et son homonyme, *saint Grégoire de Nazianze*. Outre les vérités fondamentales de la Philosophie chrétienne, ils enseignaient :

a) Que l'homme, malgré sa petitesse apparente ou cosmologique, est supérieur à tous les corps terrestres et célestes, parce qu'il est doté d'intelligence et de liberté.

b) Que l'âme raisonnable informe, vivifie et anime le corps humain dans toutes ses parties et d'une manière indivisible, sans être localisée dans une partie déterminée.

c) Que cette âme commence à exister en même temps que le corps qu'elle informe, et non auparavant : *Anima in corpus divino condita flatu, immeat externe*, écrit saint Grégoire de Nazianze, réfutant ainsi la théorie platonicienne sur la préexistence des âmes [1], adoptée par Origène.

Saint Grégoire de Nysse s'occupa plus particulièrement et avec un plus grand sens philosophique

1. « Vereor ne absurda etiam ac præpostera cogitatio cuiquam obrepat, tanquam anima alibi usquam versata sit, ac deinceps corpori astricta fuerit ». *Opera*. Orac. 31.

à examiner et à résoudre les principales questions de la théodicée et de la psychologie. L'évêque de Nysse, après avoir réfuté l'anthropomorphisme sous toutes ses faces, apporte des raisons et des arguments solides pour prouver l'existence de Dieu, son unité, sa perfection infinie, sa toute-puissance, et pour démontrer et exposer les autres attributs de la Divinité ; il insiste particulièrement sur l'immatérialité absolue, qu'il considère comme le fondement et comme la raison suffisante primitive de la possibilité et de l'existence des êtres immatériels et spirituels.

En ce qui touche le problème psychologique, Grégoire de Nysse commence par enseigner que l'âme humaine doit son origine à l'action immédiate de Dieu, qu'elle a été créée *ex nihilo*, et que cette création n'a eu lieu, ni avant la formation du corps, comme le prétendaient les Platoniciens et les Origénistes, ni après la formation parfaite de celui-ci, mais dans les premiers jours de son organisation dans le sein de la mère. On doit donc rejeter comme fausses les opinions et théories contraires, principalement celles qui supposent que l'âme du fils est produite, ou par l'âme du père, ou par l'action mutuelle du père et de la mère, à peu près comme le feu est le résultat de l'action mutuelle ou choc du fer et du feu : *Alii demum hominem autumant... facultatem animam generandi cum coitu habere; alii ex utraque parte maris et fœminæ animam proseminari tradunt, quemadmodum cum lapis aliquis et fer-*

rum collisa fuerint, ex inflammatione ignis gignitur.

Après cela, et tout en reconnaissant que l'union de l'âme avec le corps est chose très difficile à expliquer et à comprendre (*rationem quandam conjunctionis habet, quæ explicari dicendo, et intelligi cogitando non potest*) quant à son mode et à sa nature intime, il enseigne clairement, non seulement l'unité essentielle et substantielle de l'homme (*cum unus et idem homo sit qui corpore et animo constat, unum esse communeque tribuendum ei dicimus*) comme personne, mais encore l'unité, ou, pour mieux dire, l'unicité de l'âme. Il affirme, en effet, de la manière la plus explicite que les trois vies ou manifestations vitales qui existent dans l'homme, avec toutes leurs fonctions, procèdent d'une seule et même âme (*unica quædam est intelligens*), qui est l'âme raisonnable et intelligente [1]. Comme la corrélation

1. Voici l'un des textes où il expose cette doctrine, qui compte parmi les dogmes capitaux de la psychologie chrétienne : « Ceterum, etsi superiori oratione declaratum est, triplex esse in vivendi facultate discrimen, ut alia sit vita quæ quidem nutriatur, expers tamen sit sensus ; alia et nutriatur et sentiat, careat autem facultate rationis ; alia denique et ratione utatur et perfecta sit, perque facultates cæteras omnes diffusa, ut in iis existat, et tanquam eximium quiddam intelligentiæ vim habeat ; nemo tamen idcirco existimet tres in humano opificio animas existere, seorsum certis quasi limilibus circumscriptas, ut naturam hominis ex pluribus animis conflatam putare debeamus. Nam vera et perfecta anima reapse unica quædam est, intelligens, nulla ex materia crassa constans, sed per sensus, naturæ illi cassæ mixta ». *Op. omn.*, col. 72, édit. Paris, 1605.

ou la dépendance mutuelle des différentes facultés et fonctions vitales est la conséquence naturelle de l'unité substantielle et animique, enseignée par l'évêque de Nysse, celui-ci affirme aussi la dépendance mutuelle et la relation qui existent entre les sens et l'intelligence. Celle-ci dépend des sens partiellement, en tant qu'elle ne peut exercer ses fonctions propres sans la coopération des sens : *Neque facultas intelligens sine sensu actiones suas exercet.*

L'existence et les conditions de la liberté humaine font aussi l'objet des investigations de l'évêque de Nysse. Il considère la liberté de l'homme comme la plus importante et la plus noble de ses propagatives, car elle lui confère le pouvoir de juger et de choisir librement, et elle l'exempte de la loi de la nécessité : *Nulla necessitatis lege tenetur; sed judicio certo et liberrimo, quod vult, eligit.*

L'impartialité historique nous oblige cependant à faire observer que la pensée de saint Grégoire n'est pas toujours, en psychologie, exempte d'hésitations, même de contradictions. Après avoir si clairement enseigné et affirmé l'unité substantielle et surtout l'unité animique dans l'homme, il paraît céder à des tendances et comme à des sollicitations platoniciennes qu'il avait peut-être héritées de son maître et ami Origène, il affirme ou laisse entendre dans d'autres passages que l'homme vrai, la véritable personne humaine, est l'homme intérieur, l'âme, et non le corps, pur instrument

de celle-ci : *Ego enim sum ille qui intus est homo... Quamobrem corpus est hominis instrumentum, est animi instrunentum : siquidem homo proprie animo censetur.*

Par contre, il est juste de constater que l'évêque de Nysse possédait des connaissances peu communes de son temps sur les sciences physiques et naturelles. Remarquons, entre autres choses, avec quel sens scientifique et quel jugement large il concevait et expliquait l'œuvre de la création, laissant le champ libre aux investigations de la science pour interpréter la parole révélée sans aucun préjudice de la foi, ou, disons mieux, pour que les sciences physiques et naturelles puissent traiter de la réalité cosmique et de son *processus*, sans nier la révélation mosaïque. Ainsi le voyons-nous, dans l'exposition de la cosmogonie biblique, émettre des idées qui surprennent et attirent l'attention, étant données les conditions des sciences naturelles à cette époque. A l'appui de ceci, contentons-nous de rappeler que saint Grégoire de Nysse enseigne que la lumière créée au commencement resta séparée des autres corps durant les trois premiers jours, et que le soleil et les astres furent formés le quatrième jour par la condensation de la lumière créée auparavant et répandue à travers l'espace (*in trium dierum spatio illustrans solis natura facta non est, sed cum in universitate rerum diffusa esset, simul coacta est et conjuncta*) : la création du soleil et des autres astres le quatrième jour répond à des condensa-

tions déterminées de la lumière préexistante. On le voit, il y a là une espèce d'intuition et comme une ébauche rudimentaire, mais pourtant explicite, de la fameuse théorie de Laplace.

§ XIV. — NÉMÉSIUS.

Parmi les représentants les plus authentiques de la Philosophie chrétienne en ce temps, l'on doit assigner un rang élevé à l'auteur du traité *de Natura hominis*, œuvre trop ignorée des historiens de la Philosophie. On ne sait pas l'époque exacte à laquelle vécut son auteur Némésius ; il est cependant très probable qu'il fut à peu près contemporain de saint Grégoire de Nysse ; certains affirment, mais sans fondement, qu'il fut évêque d'Émèse. Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que son livre *de Natura hominis*, contient le premier traité systématique et relativement complet de psychologie chrétienne. Il y traite de l'homme en général et de son importance particulière dans l'œuvre de la création ; il explique la nature de l'âme raisonnable, son union avec le corps, son immortalité et ses attributs principaux ; il distingue les facultés sensibles des facultés intellectuelles, les sens extérieurs des sens intérieurs ; il traite de chacune de ses facultés et de ses opérations ; il parle du libre arbitre et de ses rapports avec la nature et l'origine de l'âme ; il y est enfin question du *fatum*, de la Providence et de la destinée suprême de l'homme ;

dans cet ouvrage, la méthode expérimentale s'unit à la méthode rationnelle, l'observation vient prêter son aide au raisonnement, et l'auteur entre plus d'une fois dans des détails physiologiques et des indications phrénologiques. Bref, le traité *de Natura hominis* de Némésius est un essai de psychologie supérieur à tout ce qu'avait produit la Philosophie païenne, et il est plein de cette sûreté et de cette lumière que l'idée chrétienne avait communiquées à la science psychologique.

Le premier et le second chapitre sont remarquables par l'élévation des idées, par le sens large, par l'esprit de généralisation, que l'on y remarque. Némésius expose d'abord les différentes opinions des anciens philosophes sur l'homme ; il se propose ensuite de déterminer la place exceptionnelle et éminente que l'homme occupe dans la création : pour atteindre ce but, il décrit à grands traits la série cosmologique des êtres, s'élevant du minéral jusqu'à l'homme par une suite de gradations successives et d'ascensions coordonnées, qui font du monde entier un ensemble harmonieux, manifestation de l'intelligence suprême, où elle trouve son archétype et sa raison suffisante. Après cela, le philosophe chrétien décrit éloquemment la noblesse et les grandeurs de l'homme, élevé par le Christ à une communication supérieure avec la Divinité, aussi bien que l'étendue et la puissance de son intelligence et de sa liberté [1].

1. Voici une partie de ce passage remarquable, qui donnera quelque

La discussion qu'il entame et poursuit pour examiner et combattre les fausses théories d'un grand nombre de philosophes païens sur la nature de l'âme, montre qu'il connaissait parfaitement l'histoire de la Philosophie, en même temps qu'elle révèle avec quelle sûreté il procède dans cet examen, grâce à la lumière répandue sur ce grand problème par le Christianisme. Le résultat final de cette discussion philosophique, c'est l'affirmation de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme : « une fois, en effet, que l'on a démontré que l'âme, n'est ni corps, ni harmonie, ni tempé-

idée du style et de l'élévation de pensée de ce philosophe chrétien : « Quis igitur dignis laudibus hujus nobilitatem animalis prosequi poterit, quod intra se mortalia immortaliaque complectitur, quod irrationalia rationalibus conjungit, quod omnifariæ creationis in sua natura claudit, fertque simulacrum ? Quamobrem et parvus mundus homo nominatur : tam eximia, divina Providentia, dignitate donatus, propterquam omnia præsentia, quæque futura sunt, propter quem Deus homo factus est ; qui ad incorruptionem desinit, mortalia diffugit ; qui globis imperat cœlestibus, ob Dei quam nactus est similitudinem ; cum Christo vivit ; Dei filius est ; omnem dominationem, omnem lautitiam proculcat. Quis tanta eloquentia est, ut hujus possit tam insignem, oratione complecti rerum exuberantiam ? Quod maria peragrat, cœlestes globos speculatione transcendit, astrorum motus et intervalla, et dimensiones satagit atque atractat ; terra fruitur et mari ; feras et cete contemnit ; omnem scientiam et artem corrigit : extorrem, quibus vult, litteris orbisque reconciliat ; nullo corporis cohibetur impedimento ; futura prænuntiat, cunctis imperat, cunctis dominatur, cunctis fruitur ; cum angelis, cum Deo colloquitur ; creatis a Deo jubet, dæmonibus præscribit, rerum naturam exquirit, a Deo suscitatur, domus et templum Dei gignitur, et hæc omnia virtutibus comparat ac pietate » (*De Nat. hom.*, cap. 1).

rament, ni aucune qualité, il faut bien admettre qu'elle est une essence incorporelle (*essentiam quamdam incorpoream animam esse*) et l'on ne peut mettre en doute qu'elle est immortelle : *Non dubium quin sit immortalis* ».

L'existence du libre arbitre et du libre choix entre le bien et le mal fait aussi l'objet d'une discussion raisonnée de la part du philosophe chrétien, qui réfute les théories fatalistes de la Philosophie païenne, et démontre par toute sorte de raisons et d'arguments la possibilité et l'existence du libre arbitre dans l'homme, alléguant, en effet, entre autres raisons, que le libre arbitre est une conséquence naturelle de l'intelligence : *Concluditur hominem cum libero natum esse arbitrio, et mutabilem esse : mutabilem quidem, quia genitus ; cum libero autem arbitrio, quia rationalis.*

Comme Aristote et les Scolastiques, Némésius divise l'appétit sensible en *irascible* et en *concupiscible ;* pour lui le foie est le siège principal du concupiscible, et le cœur est l'organe de l'irascible : *Instrumenta sunt concupiscibilis quidem hepar; irascibilis autem cor.*

Nous avons déjà dit que ce philosophe chrétien, dans son analyse des différentes facultés de l'homme et de leurs fonctions, a souvent recours à l'observation et à l'expérience, et son livre offre des indications physiologiques et phrénologiques très remarquables pour l'époque [1].

1. Voici, à titre d'exemple un passage où Némésius, à l'occasion de la mémoire, résume sa théorie sur les organes des sens externes et

Bref, le livre de Némésius est un traité de psychologie qui montre le grand développement que cette science avait reçu durant le IVe siècle sous l'influence du Christianisme, et aussi les progrès qu'elle aurait pu accomplir dans les siècles suivants, sans la double irruption des barbares du Nord et des fils de l'Arabie, et sans les ruines amoncelées par eux.

§ XV. — PHILOSOPHIE ARÉOPAGITIQUE.

J'appelle Philosophie aréopagitique la doctrine philosophique contenue dans les livres attribués à saint Denis l'Aréopagite. Je n'ai pas l'intention de discuter l'authenticité de ces livres; mais, pour moi, il est très probable que leur auteur n'est pas l'Aréopagite athénien converti par saint Paul.

internes et sur leurs fonctions propres « Hujus (memoriæ) porro instrumentum est cerebri in occipite ventriculus, quem parencephalida et parencranida vocant, et in ipso animalis spiritus. At quoniam sensuum principia et radices, anteriores esse dicimus cerebri ventriculos, existimationis (imaginationis) autem medium ventriculum, denique memoriæ sedem in occipite, an hæc ita se habeant, expedit demonstrare ne dictis credere sine ratione et temere videamur. Atque aptissima illa demum est demonstratio, quæ ex ipsa partium corporis actione sumpta est : anterioribus enim ventriculis quoquo modo læsis, sensus e vestigio impediuntur : et existimationis locus manet incolumis ; medio autem laborante ventriculo, imaginatio delirat... Quod si cum anterioribus medius laboret ventriculus, ratiocinatio cum sensibus offenditur : occipite autem laborante, sola obtunditur memoria, nulla in parte ob hoc sensu et existimatione læsis... Quod si cum anterioribus, et medius, et postremus aliquid patiatur læsionis, tunc et sensus, et existimatio, et memoria pariter afflictantur ». *De Nat. hom.*, cap. III.

Cette hypothèse paraît écartée par le silence que les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, et particulièrement Eusèbe de Césarée, ont gardé sur ces œuvres si intéressantes. Certains, à la vérité, prétendent découvrir des citations et des allusions à ces livres dans les écrits d'Origène, de saint Denis d'Alexandrie son contemporain, et de quelques autres.

Mais quelle que soit l'opinion que l'on adopte sur l'authenticité et le véritable auteur des livres qui portent le nom de l'Aréopagite, il est hors de doute qu'ils représentent l'introduction, la fusion, ou, disons mieux, l'incarnation de l'idée néo-platonicienne dans l'idée chrétienne, en tant que la première est compatible avec la seconde. C'est ce qu'il est impossible de méconnaître dès là que l'on jette un regard sur ces livres, et principalement sur celui qui a pour titre : *de Divinis Nominibus*. Le style, les formes du langage, les idées, tout a une saveur néo-platonicienne, au point que certaines phrases semblent être des réminiscences et des reproductions de phrases analogues de Plotin et de Jamblique ; quelques-unes même, prises isolément et séparées du contexte, se prêteraient à des sens hétérodoxes et à des interprétations panthéistiques. De là vient, en grande partie, l'obscurité qui règne dans les livres aréopagitiques. Il est bon de rappeler à ce sujet les réflexions que fait saint Thomas dans son commentaire sur le livre *de Divinis Nominibus*.

« On doit considérer », écrit le Docteur angé-

lique [1], « que saint Denis emploie un style obscur dans tous ses livres, ce qu'à coup sûr il fait non par ignorance, mais à dessein, pour ne pas exposer les dogmes sacrés à la moquerie des païens.

« Il y a aussi d'autres causes qui sont, dans ces livres, une source de difficultés et d'obscurités. La première raison en est que l'auteur emploie le style des Platoniciens, — saint Thomas comprenait sous cette dénomination générale, les Néo-Platoniciens, — style qui n'est pas en usage parmi les modernes. Les Platoniciens, voulant ramener toutes les choses composées et matérielles à des principes simples et abstraits, posèrent les espèces ou essences des choses séparées de celles-ci, affirmant que l'homme existe en dehors de la matière, et ils appliquaient ce système aux autres espèces naturelles : ainsi ils disaient que cet homme singulier, sensible, n'est point ce qui est l'*homme*, n'est point l'essence de l'homme, mais qu'on le dit homme par participation de cet homme séparé... Et ces philosophes appliquaient aussi cette abstraction ou séparation des essences, aux plus universelles ou communes, comme sont les raisons ou concepts de bien, d'un, d'être : ils posaient donc une réalité primitive (*unum primum*) qui est l'essence même de la bonté de l'unité et de l'être, laquelle est Dieu; ils affirmaient en même temps et logiquement que toutes les choses sont dites bonnes, ou unes, ou êtres, par dérivation de cet *un* premier, c'est-à-dire, de

1. *Exposit. lib. de Div. Nom.*, prol.

Dieu. De là vient qu'ils donnaient à ce *premier* les noms de bien pur, de bien *per se*, de bien principal, de bien au-dessus de tout bien, de bonté de tous les biens : *Unde illud primum nominabant ipsum bonum, vel per se bonum, vel principale bonum, vel superbonum, vel etiam bonitatem omnium bonorum.*

« Cette conception du Platonisme », ajoute saint Thomas, « en ce qui touche aux espèces ou essences naturelles séparées, n'est conforme ni à la foi ni à la vérité ; mais elle est très vraie et très conforme à la foi chrétienne en ce qui touche au premier principe des choses. C'est pourquoi saint Denis donne quelquefois à Dieu le nom de *ipsum bonum, aut superbonum*, et par la même raison il l'appelle autre part *supervitam, supersubstantiam* ».

Qui lira les livres aréopagitiques, et principalement le *de Divinis Nominibus*, sans perdre de vue ces très exactes observations du Docteur angélique, reconnaîtra sans grande difficulté la pensée philosophique de son auteur, qui peut se résumer dans les termes suivants :

La Divinité, considérée en elle-même, dans sa nature intime et infinie, est tellement supérieure à la raison humaine, qu'on peut bien l'appeler ineffable, indicible, innomable (*ineffabilis, indicibilis*), occulte et incompréhensible. Cependant Dieu, bien qu'impénétrable en lui-même et en tant qu'il dépasse tout entendement, toute raison et tout esprit (*omnen intellectum, et rationem et men-*

tem excedens), peut être connu d'une certaine manière imparfaite au moyen des choses créées, qui sont les images et exemplaires du premier être, que nous atteignons, tantôt par affirmation, en le considérant comme cause de tout (*in omnium causa*), tantôt par voie de rémotion et d'excès (*in omnium ablatione, et excessu*), suivant qu'en toute vérité nous pouvons affirmer et nier de lui tout ce qui se trouve dans les créatures. Dans ce dernier sens, Dieu n'est point être, ni substance, mais *sur-être*, *sur-substance*, *sur-bien*, *sur-vie*, *sur-esprit*.

Étant données les forces naturelles de notre entendement, la connaissance par rémotion, négation et comme par ignorance (*per ignorantiam*), est celle qui se rapproche le plus de la nature cachée et supersubstantielle de la Divinité (*supersubstantiali et occulta Deitate*). Mais, par la foi divine, par la révélation et par la grâce, nous pouvons pénétrer dans le sanctuaire de la Divinité, sans cependant la comprendre, en tant que notre esprit, en s'élevant au-dessus de toutes les choses finies, et au-dessus de lui-même, est comme uni à la Divinité et absorbé dans son rayonnement : *Et est rursus divinissima Dei cognitio, quæ est per ignorantiam cognita secundum unitionem super mentem, quando mens ab aliis omnibus recedens, postea et seipsam dimittens, unita est supersplendentibus radiis* [1].

1. L'auteur, en parlant de cette connaissance supérieure et divine, s'exprime en termes assez semblables à ceux de quelques Néo-Platoniciens,

De Dieu, comme Être infini et comme Bien substantiel, procèdent par voie de création tous les autres êtres et tous les autres biens, de telle sorte que, dans ce sens la bonté divine, se communique et s'étend à tout ce qui existe (*ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem*) ; et ainsi comme tous les corps reçoivent plus ou moins la lumière du soleil matériel, ainsi Dieu, soleil immatériel et Bien archétype, envoie proportionnellement les rayons de sa bonté à toutes les choses qui existent : *Omnibus existentibus proportionaliter immittit totius bonitatis radios.*

Ces rayons de la bonté divine, — ce que l'auteur du livre, dans son langage tout spécial, appelle *surbonté bonne, super bonitatem bo-*

mais ils ont un sens tout différent, soit parce qu'ils excluent le sens panthéiste, soit principalement parce que ces textes ont trait, non à une connaissance due aux efforts de la raison humaine, mais à des forces divines et surnaturelles infusées par Dieu relativement à la foi, à l'oraison et à la contemplation mystique en ses différents dégrés. Voici quelques-uns de ces textes :

« Nihil igitur est inconveniens ex obscuris imaginibus ad omnium causam ascendentes, supermundanis oculis contemplari omnia in omnium causa, et sibi invicem contraria uniformiter et unite ». *De Div. Nom.*, cap. v.

« Oportet autem videre mentem nostram habere quidem virtutem ad intelligendum, per quam intelligibilia inspicit, unitionem autem excedentem mentis naturam per quam conjunguntur ad ea quæ super ipsam. Secundum hanc igitur oportet divina intelligere, non secundum nos, sed nos ipsas totos extra nos ipsos statutos, et totos deificatos. Melius enim est esse Dei, et non nostri ipsorum ». *Ibid.*, cap. VII.

nam, — contiennent la raison suffisante de l'existence, de la substance, de la vie, des actes et des autres perfections, soit des êtres intelligibles et intellectuels, c'est-à-dire, des anges, avec leur immortalité et leur incorruptibilité [1], avec leur exemption de toute mort, de toute matière et de toute génération, soit aussi des âmes humaines avec toutes leurs perfections, avec leur intelligence et avec leur vie perpétuelle ou avec leur incorruptibilité substantielle : *Sed et post illas claras et admirabiles mentes, animæ et quæcumque sunt bona animarum, sunt propter super bonitatem bonam, intellectuales illas esse et habere substantialem vitam inconsumptibilem*, etc.

Dieu, être infini, excluant toute détermination toute limite, ou restriction (*non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircum-scripte*), contient en lui-même tout l'être, l'être absolu, et par là même contient virtuellement tous les êtres et tous les modes de l'être ; de telle sorte que même les choses contraires entre elles, si on les considère dans leur être particulier, en Dieu, existent et préexistent *uniformiter et*

1. « Propter ipsos (radios bonitatis divinæ) substiterunt intelligibiles, et intellectuales omnes et substantiæ, et virtutes, et operationes ; propter ipsos sunt, et vivunt, et vitam habent indeficientem, et imminorabilem, a corruptione universa, morte, et materia, et generatione mundæ existentes... Sed et quæcumque cœlestis hierarchiæ sunt angelis convenientes mundationes, supermundanæ illuminationes, ex omnium causa et fontana sunt bonitate ». *De Divin. Nomin.*, cap. IV.

unite, c'est-à-dire, sans exclusion de l'unité très simple de l'essence divine.

Cette doctrine de l'auteur des livres aréopagitiques, prise dans le sens que nous venons d'indiquer, représente ce qu'il peut y avoir de vérité dans certaines phrases panthéistes, si l'on en ôte le *fermentum* panthéiste et la signification que leurs auteurs ont coutume de leur donner. La Philosophie chrétienne peut dire, comme le Panthéisme, que Dieu est l'*être un et complet ;* qu'il est *l'identité et l'unité des contraires;* que *la contradiction et l'opposition se résolvent en unité et disparaissent en Dieu*, etc., mais à condition de donner à ces phrases le sens orthodoxe qu'elles ont dans les livres de l'Aréopagite. Les êtres qui nous entourent, considérés en eux-mêmes, sont finis; mais, considérés en Dieu, ils sont infinis, parce que, en Dieu, ils sont l'essence divine elle-même : *In Deo autem sunt infinita, quia in Deo sunt ipsa divina essentia*, comme dit saint Thomas. Les êtres qui, en eux-mêmes, impliquent diversité et opposition, les perdent en Dieu, en qui ils existent et préexistent dans une unité parfaite et sans distinction. Sur ce point, la différence entre la Philosophie chrétienne et le Panthéisme n'est point précisément dans la matérialité des phrases, mais dans leur sens et dans leur signification.

Le philosophe catholique ne doit pas perdre de vue ces remarques, car il y a certains panthéistes qui prétendent démontrer que leurs théories ne sont pas en opposition avec la véritable Philoso-

phie chrétienne, et ils apportent à l'appui de leur assertion des textes empruntés aux écrivains sacrés et aux Pères de l'Église. A coup sûr, si parmi ces derniers ils ne citent pas plus souvent l'Aréopagite, c'est faute de connaître ses livres : car ils y rencontreraient des phrases semblables à celles que le krausisme, en sa qualité de panthéisme honteux, a coutume de glaner dans les auteurs chrétiens. Ainsi, par exemple, il ne perdrait pas l'occasion de citer en sa faveur l'auteur des livres aréopagitiques, quand il affirme que Dieu est *ipse esse existentibus*, et quand il nous montre l'unité divine comme une réalité simple, *a qua, et ex qua, et per quam, et in qua, et ad quam omnia sunt, et coordinata sunt... et convertuntur.*

Le sens panthéiste auquel pourraient donner lieu ces textes pris isolément, se trouve exclu par le contexte et par le sens général du livre. Ainsi, par exemple, après avoir écrit que Dieu *est esse existentibus*, l'auteur indique clairement que cette locution doit être prise dans un sens causal — *causaliter*, dit saint Thomas, — lorsqu'il dit que Dieu, *omnis quocumque modo existentis præexistens est principium et causa ;* il avait écrit un peu auparavant que *totius esse secundum virtutem supersubstantialem est substantificatrix causa, et causatrix existentis.*

En ce qui touche le second texte, il suffit de lire l'interprétation de saint Thomas, pour reconnaître qu'il n'y a rien de commun entre le sens

philosophique orthodoxe de cette phrase et le sens qu'ont coutume de lui attribuer certains panthéistes [1].

Nous ne terminerons pas ce paragraphe, sans répéter ce que nous avons déjà dit, à savoir : que dans l'histoire de la Philosophie, les livres aréopagitiques représentent l'introduction de l'élément néo-platonicien dans la Philosophie chrétienne, et plus spécialement dans la Philosophie scolastique, surtout dans les écoles mystiques. Ajoutons que saint Thomas, fidèle à sa mission providentielle

1, Voici une partie de l'exposition du Docteur angélique, qui porte la marque de la clarté et de la profondeur de ses idées : « Dicit (Dionysius) ergo primo, quod quia Deus laudatur unus, sicut omnium causa, et sicut omnia in se præhabens, propter hoc in sacra Scriptura *juste*, id est, rationabiliter, omnia *ad ipsam* Deitatem *remittuntur*, id est, reducuntur sicut effectus ad suam causam a qua procedunt... Dicit enim Apostolus (Roman., XI, 36) : « Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia » : quibus tribus Dionysius duo addit, scilicet *a quo* et *ad quem* ; quæ etiam non longe sunt a traditione Scripturæ. Quibus quinque habitudinibus (*relations*) quinque correspondentia ponit, ut intelligatur quod *a* Deo sunt omnia sicut a principio quod omnibus esse influit ; *ex* Deo autem ordinata sunt omnia, in quantum in se ordo rerum sumitur ex ipsa ratione divinæ bonitatis; *per* Deum manent omnia sicut per causam conservantem ; *in* Deo continentur omnia sicut effectus in causa ; et *ad* Deum convertuntur omnia sicut ad finem... Ultima enim rei perfectio est ex eo quod attingit proprium finem ». *Expos. in lib. de Divin. Nom.*, cap. XIII, lect. 3ª.

Nous avons souligné les propositions qui correspondent aux cinq espèces de relations qui, d'après l'Aréopagite, existent entre Dieu et les choses créées, parce que, si le lecteur fixe son attention sur leur véritable sens, il aura tout ce qu'il faut pour répondre à certaines objections du Panthéisme, et surtout pour distinguer le sens catholique du sens panthéiste.

de construire la grande synthèse de la Philosophie chrétienne, en y faisant entrer tous les éléments de vie et de science, ne rejeta point cet élément néo-platonicien, christianisé par l'auteur des livres aréopagitiques. Son commentaire sur ces livres est une des œuvres les plus belles, les plus profondes, les plus philosophiques de son génie, et il mérite d'être lu et étudié pàr tous ceux qui se plaisent dans les hautes et sereines régions de la métaphysique.

§ XVI. — SAINT AUGUSTIN. — SES ŒUVRES.

Saint Augustin (*Aurelius Augustinus*), fils de Patrice et de sainte Monique, naquit à Tagaste vers le milieu du IVe siècle (354). Durant sa jeunesse, il fréquenta les écoles de Madaure et de Carthage, se livrant à la fois à une vie de désordres et à l'hérésie des Manichéens, qu'il embrassa lorsqu'il était professeur de rhétorique à Carthage. La lecture d'un livre de Cicéron, l'*Hortensius*, éveilla son génie philosophique jusqu'alors endormi, et à l'âge de vingt ans il étudia les Catégories d'Aristote, entrant ainsi dans le temple de la Philosophie sous les auspices du fondateur du Lycée ; ce qui ne l'empêcha point de donner ses préférences à Platon, dont les tendances et la doctrine philosophique se trouvaient plus en harmonie avec son génie sentimental et mystique.

Jaloux de briller sur un théâtre plus approprié à ses rêves de gloire, inquiet et agité par le besoin de vérité et de justice qui tourmentait son âme, Augustin s'embarqua pour Rome, où il occupa pendant quelque temps une chaire de rhétorique. Il passa ensuite à Milan pour exercer les mêmes fonctions. Là il rencontra sa mère, à laquelle il avait caché son départ de Carthage, et qui était venue en Afrique pour l'arracher à ses désordres. Pendant son séjour à Milan, il entra en relations avec saint Ambroise, dont les sermons et les discours le conduisirent de nouveau à la connaissance de la vérité catholique, mais sans pouvoir délivrer son cœur de la tyrannie des passions. Sa conversion fut l'œuvre spéciale de la grâce divine, qui, en un moment, mit un terme à ses perplexités, à ses luttes, à ses hésitations. Le fils de sainte Monique avait trente-deux ans lorsque la grâce triompha de sa résistance et de ses passions ; il en avait trente-trois lorsqu'il reçut le baptême des mains de son ami et de son maître, l'évêque saint Ambroise. Dès lors sa vie fut une vie de sainteté et de science chrétienne. Il vivait d'une existence toute monastique, en compagnie de quelques amis, auxquels il donna la Règle qui porte son nom, et qui fut ensuite adoptée par plusieurs Ordres religieux. Ordonné prêtre par l'évêque Valérius, dont il fut le coadjuteur ou *chorévêque*, il lui succéda sur le siège d'Hippone, qu'il occupa et sanctifia par ses vertus jusqu'à sa mort, arrivée à l'âge de quatre-vingt-quatre ans,

tandis que les Vandales assiégeaient Hippone. Son corps et sa bibliothèque furent respectés par les barbares, quand ils s'emparèrent de la ville.

Les œuvres de ce grand docteur sont nombreuses et brillent par la profondeur de la doctrine. Dans l'impossibilité où nous sommes de les énumérer toutes, nous citerons seulement celles dont l'objet est en rapport plus direct avec la Philosophie, bien que dans presque toutes on rencontre des pensées de cet ordre. Les principaux écrits où se trouve exposée, comme par fragments, sa Philosophie, sont :

a) Les *Rétractations*, où il rétracte, corrige et modifie quelques-unes de ses opinions précédentes.

b) Les *Confessions*, qui contiennent le récit des vicissitudes de sa vie morale et de son développement intellectuel, jusqu'à sa conversion. A cette occasion, il touche certaines questions et expose certaines idées philosophiques.

c) Les livres *Adversus Academicos*, dans lesquels il discute les opinions des philosophes, et en particulier celles de l'Académie relativement à l'existence et à la connaissance de la vérité.

d) Les livres *de Ordine*, celui qui a pour titre *de Vita Beata*, et les deux livres *Soliloquiorum* : il y discute différents problèmes de la Philosophie.

e) Le livre *de Immortalitate animæ*, et celui qu'il écrivit peu après sous le titre *de Quantitate animæ*, traités essentiellement philosophiques.

Joignons-y aussi en grande partie le traité *de Libero Arbitrio*, divisé en trois livres, et le traité *de Anima*, qui a pour but de démontrer la parfaite spiritualité de l'âme raisonnable.

f) Il faut encore ranger parmi les traités philosophiques le livre *de Vera Religione*, où il parle de l'origine et de la nature du mal, et surtout le *de Genesi ad litteram*, partagé en douze livres, et où sont posées et résolues différentes questions philosophiques, entre autres celles qui ont trait à la divisibilité indéfinie de la matière, à la nature de l'âme humaine, à son origine et à sa propagation.

g) Appartiennent aussi à ce genre le traité *de Natura boni*, où l'on discute à nouveau la nature et l'origine du bien et du mal; le livre *ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, où sont réfutées diverses erreurs philosophiques, et le traité *de Trinitate*, divisé en quinze livres, lesquels, bien qu'ils contiennent avant tout des matières dogmatiques et théologiques, offrent cependant de nombreux et remarquables points de vue philosophiques.

h) Enfin, dans la fameuse *Cité de Dieu*, œuvre plus souvent citée qu'elle n'est lue, se rencontrent à chaque pas des pensées et des problèmes philosophiques, des questions, des idées et des indications critiques et scientifiques qui ont un rapport avec les sciences philosophiques. Cet ouvrage, qui, de l'aveu même de saint Augustin, devrait bien plutôt porter pour titre : *les Deux Cités*, dé-

crit dans ses vingt-deux livres l'opposition et la lutte entre le bien et le mal, entre le monde et Dieu, entre la science humaine et la science divine, entre la Philosophie païenne et la Philosophie chrétienne, opposition et lutte que l'on ne peut ni expliquer ni discuter, sans expliquer et discuter la plus grande partie des problèmes philosophiques. A coup sûr, dans ce grand ouvrage, et particulièrement dans les premiers livres, on se heurte à des appréciations, à des notions, à des détails et à des chapitres entiers qui offrent peu d'intérêt en eux-mêmes, et dans leur rapport avec la pensée fondamentale de l'œuvre ; mais il n'est pas moins certain que ces défauts sont surabondamment compensés par la majesté de l'exposition, par la profondeur des idées, par l'élévation des vues et par l'unité harmonique de la pensée qui brillent dans les douze derniers livres, desquels on peut dire qu'ils constituent la véritable *Cité de Dieu* de saint Augustin. Ils décrivent et discutent l'origine, le progrès et la destinée finale des deux cités ; l'on y voit apparaître, prendre corps et se développer l'idée mère de la *Cité de Dieu*, qui n'est autre que la conception chrétienne de la Philosophie de l'histoire. En réalité, les dix premiers livres de la *Cité de Dieu* peuvent être regardés comme le prologue, comme les préliminaires de l'ouvrage.

§ XVII. — PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN.

La Philosophie est pour saint Augustin la recherche diligente et la connaissance scientifique des choses humaines et divines, en tant qu'elles ont trait et conduisent à la vie bienheureuse: *Sapientia mihi videtur esse, rerum humanarum divinarumque quæ ad beatam vitam pertineant, non scientia solum, sed etiam diligens inquisitio.* La Philosophie est inférieure à la science chrétienne, parce qu'elle est insuffisante pour diriger l'homme dans le chemin de la vie éternelle; cependant elle est bonne en elle-même, non seulement parce qu'elle est une perfection rationnelle de l'homme, mais aussi parce qu'elle est utile pour former et défendre la foi chrétienne: *Fides per scientiam gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.*

La Philosophie *morale*, qui traite du souverain Bien comme destinée finale de l'homme et de ses actions; la Philosophie *naturelle* ou physique, qui traite de Dieu comme auteur du monde, et la Philosophie *rationnelle* ou dialectique, qui nous enseigne à apprendre (*hæc docet discere*), qui nous met en possession de la science et nous donne la conscience de savoir (*scit scire: sola scientes facere potest*), sont les trois parties dans lesquelles se divise la Philosophie. Toutes les trois sont utiles à la science chrétienne, mais la der-

nière est d'une utilité particulière, même quand il s'agit de résoudre les questions de la sainte Écriture [1]. L'objet de la Philosophie, pour saint Augustin, se résume dans la connaissance de Dieu et de l'âme humaine : *Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus. — Nihil omnino.*

Il y a deux chemins ou moyens pour arriver à la connaissance de l'objet de la Philosophie, et en général à la connaissance de la vérité, à savoir : la raison et l'autorité. Dans l'ordre de temps, celle-ci précède la raison ; mais, dans l'ordre de nature, la raison précède l'autorité (*tempore auctoritas, re autem ratio prior est*). Bien que la raison soit le moyen le plus propre pour conduire à la vérité les hommes cultivés, l'autorité est nécessaire, non seulement au vulgaire et aux ignorants, mais en général à tous les hommes, attendu que l'autorité et la foi qui s'appuie sur elle précèdent naturellement l'investigation scientifique ou la connaissance réflexe des choses [2]. Cette autorité peut être ou divine ou humaine : la première est, par sa nature même, souveraine, infaillible et invariable ; mais l'autorité humaine est sujette à

1. Disputationis disciplina ad omnia genera quæstionum, quæ in litteris sanctis sunt pertractanda, et dissolvenda, plurimum valet ». *De Doctr. christ.*, lib. II, cap. XXXI.

2. Duplex enim est via quam sequimur cum rerum nos obscuritas movet : aut rationem, aut certe auctoritatem... Itaque, quamquam bonorum auctoritas imperitæ multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis, tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus, non aperiat nisi auctoritas januam ». *De Ordine*, lib. II, cap. IX.

erreur : *Humana vero auctoritas plerumque fallit.*

De là vient que le chrétien, qui, par le secours de la parole et de l'autorité divines, connaît Dieu comme auteur de la nature, de la doctrine ou Écriture sainte et de la grâce, possède une science supérieure et la véritable Philosophie, bien qu'il ignore les lettres humaines et la Philosophie païenne, laquelle, en dernière analyse, sert bien plus à exercer les esprits qu'à éclairer les intelligences de la véritable sagesse : *Magis ad exercenda ingenia, quam ad illuminandas vera sapientia mentes, valere solet.*

L'affinité et l'harmonie que saint Augustin crut découvrir entre certains points de la doctrine platonicienne et le Christianisme, portèrent l'auteur de la *Cité de Dieu* à accorder une certaine préférence au fondateur de l'Académie, à ses disciples et à ses successeurs, spécialement aux Néo-Platoniciens, dont il écrit que *nulli nobis, quam isti proprius accesserunt.* Cependant, en plus d'un endroit, il s'efforce de modérer et de réduire à de justes limites cette préférence et les louanges excessives qu'il avait données à ces philosophes. Il est probable que son génie idéaliste et son sentimentalisme religieux, joint à ses études et à ses travaux sur Cicéron, furent pour beaucoup dans ses prédilections pour le Platonisme. D'ailleurs cette préférence ne l'empêcha pas de reconnaître le mérite relatif des autres écoles philosophiques et d'accorder des éloges aux philosophes qui dis-

sertèrent avec rectitude sur Dieu et sur l'immortalité de l'âme [1].

Par rapport à Dieu et au monde, saint Augustin enseigne ce qui suit :

a) Il existe un Dieu unique, absolument simple, infini, éternel et immuable dans son être et dans son action, qui, vivant de toute éternité dans l'union ineffable du Verbe et de l'Esprit-Saint, a produit librement et a tiré du néant le monde avec tous les êtres, depuis les plus élevés jusqu'aux plus imparfaits, sans excepter la matière première et informe (*quamdam penitus informem et sine qualitate materiam*), entité d'elle-même très imparfaite et proche du néant (*prope nihil*), mais

1. Voici quelques textes qui confirment nos observations : « Quicumque igitur Philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum : quod ab illo nobis sit et principium naturæ, et veritas doctrinæ, et felicitas vitæ, sive platonici nuncupentur, sive quodlibet aliud suæ sectæ nomen imponant ; sive tantum modo Ionici generis. . sive etiam Italici... sive aliarum quoque gentium ... eos omnes cæteris anteponimus, eosque nobis proprinquiores fatemur ». *De Civit. Dei*, lib. VIII, cap, IX.

« Laus quoque ipsa qua Platonem, vel platonicos, sive academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit ; præsertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina ». *Retract.*, lib. I, cap. I.

« Philosophi sæculi hujus, qui magni fuerunt, et docti, et cæteris meliores, animam humanam immortalem esse senserunt ». *Serm. de Temp.*, 139.

« Aristoteles Platonis discipulus », écrit-il autre part, « vir excellentis ingenii, et eloquio quidem Platoni impar, sed multos facile superans etc. », *De Civit. Dei*, lib. VIII, cap. XII.

qui contient la raison de la mutabilité des corps d'une forme à une autre, c'est-à-dire, de leur génération et de leur corruption : *eumdemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil.*

L'excellence de Dieu est si grande, la plénitude de l'essence divine est telle, que la pensée et la parole de l'homme restent toujours au-dessous. Aussi, après l'avoir appelé le *Bien*, comme Platon et l'*acte pur*, comme Aristote; après avoir dit qu'il est bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans nécessité, ou libre (*sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creato rem*); après avoir accumulé sur la Divinité toutes les idées et toutes les paroles que peut concevoir et prononcer l'homme, nous devons reconnaître son incompréhensibilité absolue, et confesser qu'il dépasse toute pensée et surtout toute parole humaine : *Verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est quam cogitatur.*

Dans ces phrases et dans d'autres analogues, qu'emploie l'évêque d'Hippone pour parler de Dieu, on voit clairement l'influence de l'idée chrétienne, qui, dès son apparition, éleva la notion de Dieu et la purifia des ombres et des conceptions imparfaites et erronées dans lesquelles la Philosophie païenne l'avait enveloppée.

b) Dieu, en créant le monde, le créa dans le temps, ou, pour mieux dire, *avec* le temps qu'il plut à sa volonté souveraine : aussi est-il inutile

de disserter sur le temps et sur le lieu dans lesquels Dieu créa le monde ; la durée et l'espace que nous concevons avant le monde ou en dehors de lui sont de pures représentations de l'imagination, sans fondement réel et rationnel [1]. Le monde créé par Dieu est composé de substances spirituelles et de substances matérielles ; mais on ne doit pas admettre un autre monde intelligible dans le sens de Platon, c'est-à-dire, un monde intelligible existant en dehors du monde sensible : il n'y a pas d'autre monde intelligible que les idées archétypes existantes de toute éternité dans la pensée de Dieu.

Ces idées contenues dans l'intelligence divine (*quæ in divina intelligentia continentur*), et qui sont comme les essences idéales de toutes les choses existantes et possibles, n'ont de distinction et de pluralité que relativement aux essences ou natures dont elles sont les archétypes : car, considérées en elles-mêmes, *a parte rei*, en tant qu'elles existent en Dieu, elles sont identiques à l'essence divine. Ainsi sous ce rapport, et considérées en elles-mêmes, elles sont fixes et immuables (*rationes rerum stabiles atque incommutabi-*

1. « Non utique in cœlo nec in terra fecisti cœlum et terram... Neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat ubi fieret antequam fieret ut esset... Si cujusquam sensus te Deum omnipotentem... antequam id faceres per innumerabilia sæcula cessasse miratur, evigilet atque attendat, quia falsa miratur. Nam unde poterant innumerabilia sæcula præterire quæ ipse non feceras ?... aut quomodo præterissent si numquam fuissent ? » *Confess.*, lib. XI, cap. XIII.

les), éternelles et invariables; de telle sorte que, sans cesser d'être le principe typique, l'essence idéale, la raison suffisante primitive de tout ce qui naît et de tout ce qui meurt, elles ne sont sujettes ni à génération, ni à corruption, ni à naissance ni à mort : *Æternæ ac semper eodem modo se habentes, et cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod interire potest, et omne quod oritur et interit.*

Saint Augustin ajoute que telle est l'importance scientifique de ces idées, que sans leur intelligence l'homme ne peut être véritablement sage, ou posséder la véritable science des choses : *Tanta in eis ideis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo potest.* Cela doit s'entendre, à notre avis, dans ce sens qu'il ne peut y avoir une science réelle et digne de ce nom, si elle ne renferme pas la connaissance des rapports entre les existences créées et les idées divines, entre le fini et l'infini, entre le monde et Dieu.

La providence de Dieu s'étend à tous les êtres du monde, sans exception aucune ; elle gouverne toutes les choses et les dirige à cet effet vers leurs fins, se servant des causes secondes, qui agissent les unes sur les autres, sans porter aucune atteinte à l'action et à la direction suprême du Créateur : *Et sic universa creatura per Creatorem suum.* Douées d'une véritable activité, les substances créées non seulement produisent des mutations et des transformations continuelles dans le monde,

mais encore, en vertu de certaines énergies séminales secrètes (*quædam occultæ seminariæ rationes*), elles peuvent déterminer l'apparition d'espèces jusqu'alors inconnues, ce qui n'empêche pas que Dieu seul doit être appelé le Créateur de toutes choses, attendu qu'il est le Créateur de ces causes et qu'il a déposé en elles ces énergies séminales : *Qui causas ipsas et rationes seminarias rebus inseruit* [1].

Cette providence divine, qui s'étend à tous, bons et mauvais, est d'une telle nature, que, en vertu de sa toute-puissance, du mal elle tire le bien.

Tous les êtres, en tant qu'êtres et comme créés par Dieu, sont bons. Ainsi le mal, loin d'être une substance ou entité positive, comme le prétendent les Manichéens, est le manque d'être, la privation, ou de l'ordre naturel, ou du mode connaturel de l'être, le manque de quelque perfection (*corruptionem vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis*). Dieu, bonté souveraine et essentielle, n'est pas la cause du péché, mais de tout bien ; la cause du péché et la véritable origine du mal, c'est la volonté humaine (*improba voluntas, malo-*

1. Voici un passage remarquable de saint Augustin, dont l'importance grandit en présence des théories transformistes et des discussions paléontologiques de nos jours : « Insunt corporeis rebus per omnia elementa mundi quædam occultæ seminariæ rationes, quibus cum data fuerit opportunitas temporalis atque causalis, prorumpunt in species debitas... Et sic non dicuntur angeli, qui ista faciunt, animalium creatores, sicut nec agricolæ segetum vel arborum creatores dicendi sunt... Deus vero solus verus creator est, qui causas ipsas et rationes seminarias rebus inseruit ». *Quæst.*, LXXXIII, q. XXIV.

rum omnium causa est), non parce qu'elle est mauvaise en elle-même, mais parce qu'elle s'éloigne du Bien immuable pour se tourner vers les biens périssables : *Neque ipsa voluntas libera sit mala, sed malum sit aversio ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona.*

Il paraît inutile d'ajouter que la possession pleine de Dieu dans la vie future, c'est-à-dire, la *vie éternelle* du Christianisme, constitue, selon saint Augustin, la suprême félicité et la destinée finale de l'homme, et que dans l'union de Dieu par la vertu, et dans la connaissance de Dieu unie à la connaissance de soi-même (*Deus semper idem, noverim me, noverim te*), et basée sur l'humilité chrétienne, consiste la félicité de l'homme dans la vie présente.

L'opinion d'Augustin sur l'essence des corps n'est pas absolument claire : tantôt l'on dirait qu'il distingue entre l'étendue et la substance ou essence étendue (*aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est*); tantôt il paraît insinuer que l'étendue constitue l'essence du corps : *Si hoc* (longitudinem, et latitudinem, et altitudinem) *demus corporibus, quantum mea opinio est, neque sentiri possunt, neque omnino corpora esse recte existimari.* Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il admet la divisibilité indéfinie des corps : *Nullum esse quamlibet exiguum corpusculum, in quo divisio finiatur, sed infinite omnia dividi.*

La théorie psychologique de saint Augustin est

l'une des parties les plus importantes et les plus complètes de sa Philosophie. D'après cette théorie :

a) L'âme humaine est une substance proprement spirituelle et immortelle, supérieure à toutes les autres créatures, excepté aux anges. La dignité, la noblesse et la perfection de son être et de ses facultés sont si grandes, que sa demeure et sa patrie est Dieu lui-même son Créateur : *Propriam quamdam habitationem animæ ac patriam, Deum ipsum esse, a quo creata est.*

Par cette même raison, non seulement l'image de Dieu, mais la vivante image de l'auguste Trinité, se réfléchit d'une manière spéciale en elle, dans sa mémoire, dans son intelligence et dans sa volonté, sans aucun préjudice pour l'unité de sa substance et de son essence [1]. Quelle que soit la grandeur que l'âme tienne de son origine, de son essence et de ses facultés, il ne faut pas cependant croire qu'elle soit une partie de la substance divine, ou qu'elle ait été tirée de la substance angélique : *Animam nec substantiam esse, quæ Deus sit, neque ex angelis, tamquam parentibus, Deum animas creare.*

b) Si l'âme s'unit au corps, ce n'est point accidentellement et en pénitence de fautes commises dans une vie antérieure, comme le prétendait

1. « Hæc tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitæ, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiæ sunt, sed una substantia... Quocirca tria hæc, eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia ». *De Trinit.*, lib. IX ; cap. IV.

Origène, mais comme forme constituante, informante et vivifiante de l'homme. De là vient que, comme forme substantielle et comme essence purement spirituelle et indivisible, elle ne réside point dans une partie déterminée du corps, mais elle est toute dans tout le corps et toute en chaque partie du corps : *Tota singulis partibus simul adest, quæ tota simul sentit in singulis. Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur.*

c) Il existe dans l'homme deux ordres de facultés de connaître, à savoir : les sens, par lesquels nous connaissons les corps et le monde sensible, et la raison, par laquelle nous connaissons la vérité et nous atteignons la sagesse. La vérité, objet de l'entendement, n'est ni carrée, ni ronde, ni large ; elle est identique et une pour tous ; elle est indépendante de l'âme et lui est supérieure. Dans la vérité suprême et une, nous connaissons toutes choses ; la vérité n'est point en dehors de nous, mais elle habite au dedans de nous-mêmes : *Noli foras ire... in interiore homine habitat veritas.* Dieu est comme le soleil caché de notre intelligence, qui répand en elle la vérité : *Hoc interioribus nostris luminibus jubar sol ille secretus infundit.*

Appuyés sur ces passages et sur quelques autres, certains ont prétendu faire de saint Augustin un partisan des idées innées et de l'ontologisme. Mais si l'on prend garde, d'un côté, qu'il rejette la théo-

rie platonicienne sur la connaissance, et d'un autre côté, que l'on rencontre dans ses œuvres des textes absolument incompatibles avec la théorie ontologiste, au moins prise dans son sens rigoureux, on peut dire que ce jugement est quelque peu aventuré. Ajoutez à cela que les textes que les ontologistes ont coutume d'alléguer en leur faveur, peuvent parfaitement s'expliquer dans un sens étranger à l'ontologisme [1]. Il est, en effet, très probable que, lorsque saint Augustin parle de l'adhésion de l'esprit à la vérité immuable (*subadhæremus intelligibli atque imommutabili veritati*) et intelligible; lorsqu'il nous dit que nous consultons la vérité interne et supérieure (*supernam et internam consulimus veritatem*); lorsqu'il affirme que nous jugeons des choses corporelles et temporelles d'après des raisons ou des

1. C'est, par exemple, ce qui est arrivé pour ce texte dont aiment à s'appuyer ceux qui font de l'évêque d'Hippone un partisan des idées innées et de l'ontologisme : « Præsens est eis (hominibus qui ordinate interrogantur et respondent), quantum id capere possunt, lumen rationis æternæ, ubi hæc immutabilia vera conspiciunt ». On peut entendre par *lumen rationis æternæ* la raison humaine, *participation de la lumière incréée* ou impression de la *vérité première*, comme l'appelle saint Thomas, sans admettre pour cela la théorie ontologique. Cela est confirmé par la manière dont il explique la génération et le *processus* de la connaissance humaine ; cette explication n'a rien de commun avec la théorie ontologique, comme il est facile de le conclure du passage suivant, où il expose le développement graduel et ascendant de la connaissance humaine depuis les sens extérieurs jusqu'à la pensée pure : « A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quæ fit in sensu cernentis, et ab hac, ea quæ fit in memoria, et ab hac, ea quæ fit in acie cogitantis ». *De Trinit.*, lib. XI, cap. IX.

idées incorporelles et éternelles (*secundum rationes incorporales et sempiternas*), il veut seulement dire, ou que nous jugeons des choses d'après les premiers principes, qui contiennent et expriment des vérités immuables, éternelles et supérieures à notre raison individuelle, ou que la raison connaît les corps par les idées (*rationes*) incorporelles, universelles et éternelles objectivement, attendu qu'elles se rapportent à l'essence des corps, qui est immuable et éternelle, bien que, quant à leur existence et à leurs accidents, ils soient soumis aux changements.

Il faut néanmoins reconnaître que la pensée du Docteur de la grâce sur ce point se prête à des interprétations différentes et qu'elle est enveloppée d'une certaine obscurité.

d) On en peut dire autant de son opinion sur l'origine de l'âme humaine dans les descendants d'Adam. En parcourant ses œuvres, on rencontre des textes où il expose les différentes opinions sur ce point, même la préexistence, sans qu'il prenne parti pour aucune d'elles. En d'autres endroits, il manifeste une préférence marquée pour la création *ex nihilo*, quoique avec une certaine réserve, causée soit par l'obscurité du problème, soit par la difficulté d'expliquer la transmission du péché originel dans cette hypothèse. C'est pourquoi il écrivait à saint Jérôme qu'il embrassait volontiers cette opinion de la création de l'âme *ex nihilo* pour chaque individu, à condition qu'elle fût compatible avec l'existence et la propagation du péché

originel : *Illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea ; si oppugnat, non sit et tua.*

De toute façon, il paraît certain que ses hésitations sur ce point continuèrent jusqu'aux dernières années de sa vie : nous le voyons, en effet, dans son livre des *Rétractations*, avouer ingénument qu'il ignore si les âmes particulières sont créées, ou si elles procèdent du premier homme et tirent leur origine de l'âme d'Adam, qui, elle, fut, à coup sûr, créée *ex nihilo* [1].

e) Saint Augustin a aussi le mérite d'avoir le premier posé dans la Philosophie chrétienne le problème de la certitude, en apprenant à combattre le scepticisme, et en appelant l'attention sur l'importance scientifique des faits de conscience. L'homme, dit-il, pourra douter si l'air ou le feu sont des forces vitales ; mais il ne pourra douter qu'il vit, qu'il se souvient, qu'il entend, qu'il veut, attendu que tous ces actes sont nécessairement impliqués dans l'acte même de douter, et que celui qui doute, pense et sait qu'il n'est pas certain ou qu'il ignore quelque chose (*si dubitat, cogitat ; si dubitat, scit se nescire*). D'autre part, quiconque connaît qu'il doute, connaît déjà une vérité ; il possède la certitude par rapport à l'existence de

1. « Nam quod attinet ad ejus (*animi humani*) originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, cum factus est homo in animam vivam ; an similiter, ita fiant singulis singulæ, nec tunc sciebam, nec adhuc scio ». *Retract.*, lib. I, cap. I.

ce doute : il est, par conséquent, certain de quelque vérité, au moins de la chose qui occupe sa pensée [1].

Après avoir combattu et réfuté le scepticisme, il établit et affirme la distinction entre les sens et l'intelligence, et par conséquent entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle (*aliud est sentire, aliud est nosse*). Il enseigne que la connaissance intellectuelle est la seule qui produise et constitue la science, ce qui s'appelle connaissance réelle et rationnelle des choses : *Si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi.*

On ne doit pas croire pour cela que les sens soient inutiles dans la connaissance des choses : car s'ils ne fournissent pas la vérité certaine, la sincérité ou réalité scientifique et rationnelle de la vérité (*non est expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*), ils y coopèrent cependant par leurs fonctions propres et par les représentations sensibles des corps qu'ils offrent à l'esprit. D'autre part, les sensations sont vraies en elles-mêmes (*in seipsa vera*) ; et si parfois nous nous trompons sur elles et sur leurs objets, la faute n'en est pas aux sens, qui nous présentent les choses suivant

1. « Utrum aëris sit vis vivendi, an ignis, dubitaverunt homines; vivere se tamen, et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet ? quandoquidem, etiam si dubitat, vivit ; si dubitat, dubitare se intelligit ; si dubitat, certus esse vult ; si dubitat, cogitat ; si dubitat, scit se nescire ». *De Trinit.*, lib. X, cap. XIV. Et dans le livre *de Vera Relig.*, il ajoute : « Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est ».

leur nature et leurs conditions, mais la faute en est à la raison qui juge précipitamment de la réalité objective des choses, prenant pour règle et pour mesure l'action des sens, ou, pour mieux dire, les impressions subjectives qui en dérivent. Qu'on limite l'assentiment ou le jugement de la raison à ce que représente la sensation, il n'y aura aucune erreur dans le jugement : *Noli plus assentire quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est.*

§ XVIII. — CRITIQUE.

Ce que nous venons d'exposer, les textes que nous avons cités et une foule d'autres analogues que l'on pourrait alléguer, montrent assez que la Philosophie chrétienne n'avait nul besoin que la Philosophie semi-rationaliste de Descartes vînt au monde pour mettre en évidence l'importance scientifique de l'observation psychologique, ni pour poser et résoudre le problème de la certitude. La Philosophie cartésienne n'était nullement nécessaire pour que l'on reconnût et affirmât, comme le reconnaît et affirme saint Augustin, que dans le problème psychologique et dans le problème théologique ou divin se trouve résumé le problème fondamental de la Philosophie, son objet essentiel : *Philosophiæ duplex quæstio est : una de anima, altera de Deo.*

Mais le mérite principal de saint Augustin

comme philosophe consiste dans le développement qu'il communiqua à la Philosophie chrétienne, y faisant entrer toutes les grandes questions qui sont de son ressort, et formant un corps de doctrine où se développent, où se concentrent, s'unissent, et s'harmonisent les diverses tendances qui s'étaient jusqu'à ce jour produites dans des sens différents. Tous ces germes intellectuels, pressentant et devinant en quelque sorte qu'ils étaient menacés de succomber et de disparaître sous les ruines amoncelées en Europe et en Asie par la justice de Dieu, cherchèrent, pour ainsi dire, un asile auprès du grand docteur africain, pour que celui-ci, les concentrant et les fondant dans le creuset de son puissant génie, leur donnât une unité, une vie et une énergie qui leur permît de traverser sans périr la période des ténèbres, des ruines, des persécutions et des guerres qui séparent le siècle de la *Cité de Dieu* du siècle de la *Somme théologique*. Grâce à l'impulsion vigoureuse qu'elle reçut de saint Augustin, la Philosophie chrétienne put renaître en saint Thomas, avec une nouvelle vigueur, des cendres des cités et des bibliothèques brûlées par les fanatiques enfants du désert, et des ruines amoncelées sous les pieds du cheval d'Attila.

Ainsi la Philosophie du grand évêque d'Hippone représente et contient le premier essai relativement complet et systématique de la Philosophie chrétienne. On trouve réalisé dans ses œuvres, bien qu'à l'état fragmentaire, l'idéal de

cette Philosophie. La Philosophie chrétienne, en effet, est le mouvement libre et spontané de la raison humaine, sous l'égide de la raison divine. Celle-ci guide l'activité de celle-là, elle la préserve des erreurs et des extravagances qui l'ont toujours déshonorée et pervertie lorsqu'elle a voulu marcher appuyée sur ses propres forces, et en même temps elle agrandit et recule les limites de son horizon. De là, dans la Philosophie chrétienne, une action réciproque de la science humaine et de la science divine, de la Philosophie et de la Théologie. Si la première fournit à la seconde des arguments, des démonstrations, des analogies et des méthodes qui la rapprochent de la raison humaine, la seconde donne à la première la clef qui lui permet de résoudre les problèmes les plus élevés de la Philosophie, de la morale et de l'histoire, sur lesquels elle répand une vive lumière. Si, dans l'ordre purement humain et naturel, la foi est antérieure à la raison, cela est encore bien plus vrai quand il s'agit de la foi divine, laquelle, par conséquent, loin d'exclure la science, déblaye son chemin, affermit ses pas, élargit ses horizons : *Credimus ut agnoscamus. Crede ut intelligas*. Aussi l'idéal de la Philosophie chrétienne implique la marche parallèle, harmonique et relativement indépendante de la raison et de la révélation, de la science philosophique et de la science théologique : *Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset quod magnum et divinum intelligere cupe-*

remus, frustra dixisset propheta : Nisi credideritis, non intelligetis.

Le grand docteur africain ajoute que la raison exerce son activité et ses fonctions propres, même lorsqu'il s'agit de ces vérités qui font proprement l'objet de la foi divine et de la révélation, parce que dans ce cas il appartient à la raison d'examiner l'autorité qui les présente et qui nous ordonne d'y donner notre adhésion : *Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum.*

On peut dire que jusque dans ses derniers jours saint Augustin travailla à déterminer et à défendre les droits et la valeur légitime de la raison humaine. Dans quelques-uns de ses ouvrages, le Docteur de la grâce avait exagéré la nécessité du secours surnaturel et de la vertu morale (*tantum cuique panditur, quantum capere potest propter propriam, sive malam, sive bonam voluntatem*); mais, dans le livre des *Rétractations*, il modifie ses idées et désapprouve ses exagérations sur ce point en reconnaissant que la raison peut acquérir la science et connaître plusieurs vérités, indépendamment de la bonté morale et de la grâce divine [1].

La *Cité de Dieu*, nous l'avons déjà fait remarquer, crée la Philosophie de l'histoire, véritable *science nouvelle*, née du Christianisme ; science que

1. « Non approbo quod in oratione dixi : *Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti ;* responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera ». *Retract.*, lib. I, cap. IV.

l'histoire païenne ne pressentit même point, et qui, sous les inspirations du rationalisme moderne, se dresse et se révolte avec une ingratitude incroyable contre la religion du Christ, qui lui donna le jour.

Tandis qu'Orose écrivait son histoire pour réfuter les accusations des gentils contre le Christianisme, et que Salvien, dans son livre *de Gubernatione Dei*, pareil à un autre Jérémie, pleurait sur les malheurs et les calamités du temps, laissant, l'un et l'autre, entrevoir la grande loi du progrès humain, que le Christianisme portait dans son sein et commençait à révéler extérieurement, l'auteur de la *Cité de Dieu*, s'élevant plus haut et dépassant ces vues partielles et incomplètes, traçait à grands traits la marche progressive de l'humanité sous l'action providentielle de Dieu et sous l'impulsion de l'idée chrétienne. Les luttes, les désordres et les contradictions qui agitent, troublent et émeuvent les nations et les individus, disparaissent comme par enchantement, pour laisser apercevoir la loi historique du genre humain considéré dans l'unité de son origine, dans sa marche progressive à travers les combats que se livrent les *deux cités*, et dans sa destinée finale relative à la vie future. En dépit des négations et des contradictions du rationalisme, cette idée, comme toutes les grandes idées, s'est perpétuée à travers les siècles, et fait le fonds de toutes les théories et de tous les travaux sur la Philosophie de l'histoire. Elle n'apparaît pas seulement

dans le *Discours* de Bossuet ; on en retrouve des vestiges et des réminiscences dans la *Scienza nuova* de Vico ave ses *corsi* et ses *ricorsi*, dans les *Idées sur l'histoire de l'humanité* de Herder, dans la perfectibilité indéfinie de Condorcet, dans les âges harmoniques de Krause, dans la théorie de Hegel et d'une foule d'autres panthéistes sur la Philosophie de l'histoire.

§ XIX. — TRANSITION DE LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE A LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

A notre avis, saint Augustin ferme le cycle de la Philosophie patristique. Les Pères qui écrivirent après lui, soit dans l'Église grecque, soit dans l'Église latine, s'occupèrent à peine de Philosophie. D'un autre côté, le grand évêque d'Hippone, en fermant les yeux pour passer à une meilleure vie, put entrevoir le sombre avenir de la science philosophique, menacée à la fois par la ruine de l'empire d'Occident qui allait succomber et par les dissensions théologiques qui fermentaient dans l'empire d'Orient, livré à la décadence morale et politique. La Philosophie aurait donc péri, si la Providence divine n'avait pas veillé sur ses destinées, au moins en ce qui touche l'Occident, en préparant et comme en distribuant par étapes certains personnages chargés de conserver et de transmettre les traditions philosophiques de l'antiquité païenne et de

l'époque patristique. Capela et Claudien, Boèce et Cassiodore, Isidore de Séville, Bède et Alcuin, sont comme autant de pierres milliaires placées par Dieu dans les différentes nations de l'Europe, pour leur indiquer la route à suivre, si elles veulent entrer de nouveau dans les chemins de la lumière, de la vie et de la science. Ces hommes sont les grands anneaux de la chaîne qui rattache la Philosophie patristique à la Philosophie scolastique, et ils représentent l'époque de transition entre ces deux grandes manifestations de la Philosophie chrétienne. On dirait même que le Dieu des sciences, que le Verbe de Dieu, principe, milieu et terme de l'histoire, a pris soin de les échelonner à distance convenable pour que, malgré le grand laps de temps qu'embrasse cette période de transition, la chaîne de la tradition philosophique ne fût pas rompue. Marcien Capela et Mamert Claudien succèdent à saint-Augustin et couronnent son siècle. Quand le dernier d'entre eux descendit dans la tombe, Boèce commençait à grandir. Ce philosophe et Cassiodore, son contemporain et son successeur, conservent la tradition philosophique pendant le VIe siècle. Enfin, saint Isidore de Séville, le vénérable Bède et Alcuin sont comme les dépositaires de cette tradition durant les VIIe et VIIIe siècles.

§ XX. — CAPELLA ET MAMERT CLAUDIEN.

Marcien Capela (Felix Martianus Capella) était de Madaure en Afrique; on ignore l'époque précise de sa naissance et de sa mort; on croit cependant qu'il florissait dans la seconde moitié du ve siècle. Il écrivit le *Satyricon*, espèce d'encyclopédie, dont les deux premiers livres, qui portent le titre étrange d'*Hyménée de la Philosophie et de Mercure*, servent d'introduction à sept autres livres, où il traite de la grammaire, de la dialectique, de la rhétorique, de la géométrie, de l'arithmétique, de l'astronomie et de la musique, c'est-à-dire, des sept arts libéraux si fameux pendant le moyen âge sous les noms de *Trivium* et de *Quadrivium*.

Mamert Claudien, prêtre né à Vienne, dans le Dauphiné, est le continuateur de la Philosophie de saint Augustin, spécialement dans sa partie psychologique. Le semi-pélagien Fauste, évêque de Riez, outre qu'il rejetait et combattait la théorie théologique de saint Augustin sur la grâce, enseignait que toutes les substances créées sont composées de matière et de forme, sans en excepter les âmes raisonnables, ni même les anges; Dieu seul, d'après lui, possède la spiritualité ou l'immatérialité parfaite; tout ce qui est créé, et par conséquent, l'âme humaine, est affecté par la qualité et par la quantité.

Pour réfuter ces erreurs, Claudien écrivit son

ouvrage *de Statu animæ*, dans lequel il enseigne et démontre, entre autres choses :

a) Que la perfection de l'univers demande qu'il y ait différentes espèces d'êtres, et par conséquent des êtres spirituels, en outre des êtres matériels; et que ces êtres spirituels, sans cesser d'être finis, se rapprochent de Dieu et lui ressemblent en tant qu'ils manquent d'étendue ;

b) Que l'âme humaine est une substance et qu'elle a des qualités ; mais elle n'a point de dimensions, n'est pas soumise aux conditions de l'espace, et n'occupe pas de lieu à la manière des corps, bien que, par ses actes et ses mouvements, elle soit soumise aux conditions du temps;

c) Que l'âme, comme substance spirituelle, simple et indivisible, et comme forme substantielle qui anime et vivifie l'homme, est toute dans tout le corps et dans chacune de ses parties, et que, loin d'être contenue et circonscrite par le corps, c'est bien plutôt elle qui contient le corps, donnant à ses parties l'unité, la liaison et la vie ;

d) Que l'âme perçoit les corps au moyen des sens, et les choses immmatérielles par elle-même, c'est-à-dire, par une intuition directe ou indirecte.

Cette dernière affirmation et quelques autres analogues que l'on rencontre dans l'ouvrage cité *de Statu animæ*, montrent que les théories néo-platoniciennes n'étaient pas inconnues à Mamert Claudien, et qu'elles exercèrent une certaine influence sur sa direction philosophique.

§ XXI. — BOÈCE.

Lorsque Claudien descendit dans la tombe *Boèce* (Anitius-Manlius-Severimus Boethius), patricien romain, était âgé de sept ans. Après avoir fréquenté les écoles d'Athènes, où il reçut les leçons de quelques Néo-Platoniciens, il revint à Rome. Son savoir, ses qualités de gouvernement et sa juste renommée, l'élevèrent aux premiers postes de l'État : il fut à plusieurs reprises consul et ministre de Théodoric, roi des Ostrogoths, dont il eut la confiance pendant de longues années. Ses ennemis l'accusèrent de conspiration, et prétendirent qu'il voulait livrer Rome à l'empereur d'Orient ou rétablir la république romaine : il fut enfermé dans une prison à Pavie, et enfin décapité par ordre de son ancien protecteur. Quelques-uns le regardèrent et le vénérèrent comme un martyr ; il est certain que sa mémoire et son tombeau furent l'objet de respects et d'hommages de la part de ses contemporains et de ses successeurs [1].

1. Voici l'une des épitaphes placées sur son tombeau :

Ecce Boethus adest in cœlo magnus, et homo
Perspectus mundo, mirus habendus omni
Qui Theodori o regi delatus iniquo
Ticini senium duxit in exilio
In quo se mæstum solans dedit urbe libellum
Post ictus gladio, exiit e medio.

Au milieu des soins du gouvernement, des préoccupations de la politique, et même dans les tristesses et dans l'obscurité de la prison, il sut trouver du temps et des forces pour écrire différentes œuvres philosophiques. Il faut surtout signaler ses commentaires *in Prædicamenta Aristotelis ;* ses *Commentaria minora et majora in librum de Interpretatione,* c'est-à-dire, sur les Catégories d'Aristote; son exposition *Analyticorum priorum et posteriorum*, son traité *de Unitate et Uno*, et enfin son livre *de Consolatione Philosophiæ*, écrit en prison, et qui peut être considéré comme l'expression la plus authentique et la plus concrète de sa pensée philosophique.

Si l'on se rappelle que Boèce traduisit aussi du grec en latin et commenta le traité de Porphyre sur les universaux, et qu'il écrivit des traités spéciaux sur le syllogisme, sur la définition et la division, on devra reconnaître que l'influence prépondérante d'Aristote, et que le caractère dialectique qui plus tard apparaissent dans la Philosophie scolastique, doivent en grande partie leur origine aux travaux de Boèce, l'un des auteurs favoris et les plus connus de la Philosophie du moyen âge. On en peut dire autant de l'élément néo-platonicien qui se fait jour avec le temps dans les écrits de quelques représentants de la Philosophie scolastique, comme chez Scot Érigène. Il est, en effet, certain que dans les écrits du philosophe italien, et spécialement dans les traités *de Consolatione Philosophiæ* et *de Unitate et Uno*,

l'élément néo-platonicien se trouve à côté de l'élément aristotélicien : c'est là, sans doute, l'origine et la cause de certaines erreurs dans lesquelles il tomba. Nous citerons, par exemple, son opinion sur la durée indéfinie, c'est-à-dire, sur la perpétuité du monde, et sur l'infinité du temps et du mouvement : *Hunc enim vitæ immobilis præsentiarum statum, infinitus illi temporalium rerum motus imitatur... Itaque si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes, Deum quidem æternum, mundum vero dicamus esse perpetuum.*

Sans parler de cette opinion et de quelques autres analogues, tribut payé au Néo-Platonisme, la pensée philosophique de Boëce est, en général, identique à celle d'Aristote, qu'il modifie et perfectionne par les idées chrétiennes, suivant sa manière de voir, non seulement en tout ce qui touche à la logique et à la dialectique, mais aussi dans les théories relatives à la causalité, à l'existence et aux attributs de Dieu, à la destinée finale de l'homme et à sa félicité suprême, à la distinction entre les facultés de l'ordre sensible et celles de l'ordre intellectuel, à l'existence et aux conditions de la liberté humaine, et à quelques autres questions qu'il résout dans le sens d'Aristote.

Il n'est pas difficile d'observer la même tendance dans deux petits traités intitulés, l'un, *de Hebdomadibus* [1], et l'autre, *de Trinitate.* Dans le

1. Bernard *de Rubeis* ou Rossi, le dominicain dont la critique est si exacte, soupçonne avec raison que cette épigraphe, assez étrange, indi-

premier traité, Boèce répond à cette question : Les biens finis sont-ils bons par participation ou par leur substance même ? (*quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumve participatione, an substantia*) ; ou, comme dit saint Thomas, si les êtres sont bons par essence ou par participation : *Est ergo quæstio utrum entia sunt bona per essentiam, vel per participationem.*

Dans le traité *de Trinitate*, Boèce expose le dogme catholique sur la Trinité, et à ce propos il parle de la cognoscibilité de l'essence divine par les forces de la raison humaine, des rapports entre la science et la religion, entre la Philosophie et la Théologie, mais dans un style trop concis et souvent obscur, au point qu'il serait difficile de pénétrer sa pensée, si elle n'avait pas reçu une vive lumière des commentaires ou de l'exposition du Docteur angélique. Les admirateurs de la doctrine de saint Thomas, ceux qui désirent connaître à

que une œuvre plus étendue, dont une petite partie seulement porte aujourd'hui ce titre parmi les œuvres de Boèce. Il est probable qu'à l'exemple de Varron, le ministre de Théodoric donna à son ouvrage le titre de *Hebdomadæ*, ou semaines, pour contenir ou discuter dans chacun de ses livres, autant de questions qu'il y a de jours dans la semaine : « Ita vero », écrit le dit P. Rossi, « liber ille amplior videtur inscriptus, exemplo M. Terentii Varronis, libros qui composuit *de Hebdomadibus*, alias *de Imaginibus*. Putat Joannes Albertus Fabricius, in singulis hujus operis libris, Varronem septem virorum illustrium imagines stylo suo delineasse, adeoque totum opus dictum *de Hebdomadibus*. Non aliter ergo Boetius in singules Hebdomadarum suarum libris, forte septem selectas versarit posueritque difficiles quæstiones ; quarum excerptum unum exhibeat opusculum de quo agimus ».

fond sa pensée sur les principaux problèmes de l'ontologie et de la théodicée, doivent lire son commentaire sur ces deux livres de Boèce.

Boèce était doué d'un coup d'œil très sûr et très profond pour définir avec clarté et précision les idées les plus abstraites. Aussi quelques-unes de ses définitions, comme celle du bonheur, *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, et celle de l'éternité, *interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*, ont passé à la postérité à l'état en quelque sorte d'axiomes.

§ XXII. — CASSIODORE.

Cassiodore, presque contemporain de Boèce quant à l'époque de la naissance, italien comme lui (né à Squillace, en Calabre), consul de Rome et homme d'État comme lui, lui survécut pendant de longues années : on croit en effet qu'il mourut seulement vers la fin du VIe siècle, presque centenaire. A l'âge de soixante ans, fatigué et dégoûté des grandeurs et des honneurs de la terre, il se retira dans sa patrie, et y bâtit le monastère de Vivarium, *monasterium Vivariense*, où, entouré de ses moines, il consacra le reste de sa vie à écrire, en même temps qu'il dirigeait les travaux de ses compagnons, occupés à transcrire des livres classiques et des œuvres de valeur, qui, sans eux, auraient sans doute péri pour toujours. Cassiodore établit aussi des chaires pour l'enseigne-

ment de la sainte Écriture et des sciences. De cette sorte le monastère de Vivarium fut le type d'une foule d'autres, dont les travaux patients nous ont transmis les livres de l'antiquité païenne et ecclésiastique.

Outre ses nombreux ouvrages historiques, exégétiques et théologiques [1], Cassiodore écrivit un ouvrage *de Artibus et Disciplinis liberalium litterarum*, où il traite des trois arts ou sciences *sermocinales*, qui constituaient le fameux *Trivium* du moyen âge (grammaire, dialectique et rhétorique), et des quatres sciences *reales*, qui formaient le *Quadrivium* des écoles (arithméthique, géométrie, musique et astronomie). Par ce traité et par celui qu'il écrivit sur l'âme (*de Anima*), Cassiodore contribua efficacement à conserver et à transmettre aux générations suivantes le fonds de la Philosophie chrétienne. Son livre *de Anima* reproduit la doctrine psychologique de saint Augustin et de Mamert Claudien. On rencontre cependant dans ce livre une idée originale sur la manière dont les facultés ou puissances de l'âme existent dans le corps : le philosophe italien, en effet, suppose que l'âme existe et se manifeste

1. Comme preuve de son activité littéraire et de l'universalité de ses connaissances, eu égard aux conditions de l'époque, il est juste de citer les livres suivants : *Historiæ ecclesiasticæ tripartitæ libri duodecim*. — *De Getarum sive Gothorum rebus gestis*, ouvrage qui malheureusement n'est pas arrivé jusqu'à nous, et ne nous est connu que par un extrait de Jornandès. — *Chronicon ab Adamo usque ad annum 119 post Christum*. — *Expositio in omnes psalmos*. — *De Institutione divinarum litterarum*.

avec une intensité plus ou moins grande dans certaines parties du corps, bien que, comme principe vital et comme substance, elle se manifeste également et existe toute en tout le corps et en chacune de ses parties : *Tota est in partibus suis, nec alibi major, alibi minor est, sed alicubi intensius, alicubi remissius, relique tamen vitali intensione porrigitur.*

Le problème de l'origine de l'âme humaine, si obscur dans certains écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, et qui avait tant tourmenté l'esprit de saint Augustin lui-même, qui mourut sans avoir osé le résoudre d'une manière définitive, apparaît dans Cassiodore avec une solution nette et précise [1], grâce aux idées chrétiennes qui avaient peu à peu entouré de lumière ce problème, autrefois si difficile et si confus.

La Philosophie, pour Cassiodore, est tantôt la science rationnelle des choses divines et humaines, tantôt l'art des arts et la science des sciences (*ars artium, disciplina disciplinarum*) ; il la définit parfois d'une manière pratique avec une tendance au mysticisme, la faisant consister dans la ressemblance de l'homme avec Dieu, autant que cela est possible en cette vie.

1. « Anima hominis est a Deo creata, spiritualis, propriaque substantia sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis ». *De Anima*, cap. II.

§ XXIII. — SAINT ISIDORE DE SÉVILLE.

Le principal représentant de la Philosophie chrétienne durant le dernier tiers du VIe siècle et dans le premier tiers du VIIe, fut, à coup sûr, saint Isidore, né à Carthagène, élevé par son frère saint Léandre, auquel il succéda dans l'archevêché de Séville, et qui mourut en 636.

On ne peut mettre en doute que saint Isidore fut l'un des hommes les plus remarquables de son temps, comme le prouve la part qu'il prit à la conversion de Récarède et de la noblesse gothe au Catholicisme, l'organisation qu'il donna à l'Église espagnole, l'influence prépondérante qu'il exerça dans quelques-uns des fameux conciles de Tolède, sa fécondité littéraire [1], le mérite et l'excellence relative de plusieurs de ses ouvrages, eu égard surtout à l'époque où il vécut. La Philosophie de saint Isidore n'a point, sans doute, un caractère original ; mais elle est l'abrégé le plus

1. Voici le catalogue que nous donne de ses œuvres (nous omettons les moins importantes) son contemporain et disciple saint Braulion : « Edidit libros *Differentiarum* duos. — *Proœmiorum*. — *De Ortu et Obitu Patrum*. — *Officiorum* libros duos. — *Synonymorum*, libros duos. — *De Natura rerum*. — *De Nominibus Legis et Evangeliorum*. — *De Hæresibus*. — *Sententiarum* libros tres. — *Chronicorum, a principio mundi usque ad tempus suum*, librum unum. — *De Viribus illustribus*. — *De Origine Gothorum et Regno Suevorum, et etiam Vandalorum*. — *Quæstionum* libros duos. — *Ethymologiarum*, codicem nimia magnitudine, distinctum ab eo titulis, non libris ; quem quia rogatu meo fecit, quamvis imperfectum ipse reliquerit, ego in viginti libros divisi ».

compréhensible, le mieux raisonné et le plus complet de la Philosophie chrétienne à cette époque, comme il est facile de le voir par le résumé suivant :

1° La Philosophie est la connaissance des choses divines et humaines, unie au souci et au désir de vivre avec rectitude. Elle se divise en trois parties, qui sont :

a) La Philosophie *naturelle* ou physique, dont l'objet est la recherche de la nature et de ses causes.

b) La Philosophie *morale*, qui traite des mœurs ou de la moralité des actes.

c) La Philosophie *rationnelle* ou logique, qui enseigne la manière de rechercher la vérité dans les objets des deux sciences susmentionnées : *In qua disputatur quemadmodum in rerum causis, vel vitæ moribus, veritas ipsa quæratur.*

Dans la Philosophie, on doit distinguer la partie scientifique ou la *science*, qui est la connaissance certaine de la chose, et l'*opinion*, ou connaissance incertaine et simplement probable. Pour qu'il y ait véritable science, il faut que la vérité soit connue d'une manière évidente et certaine : *Scientia est cum res aliqua certa ratione percipitur.*

2° Par le moyen des choses finies et créées, nous arrivons à la connaissance de l'existence et des attributs de Dieu, qui est le souverain Bien, et dans lequel existent d'une manière substantielle, en même temps que très simple, la beauté, la toute-puissance, l'éternité et l'immensité, en vertu

de laquelle « il remplit le ciel et la terre sans être contenu ou circonscrit par eux : car, étant un, il est tout en toutes les parties (*cum sit idem unus, ubique tamen totus est*), mais d'une manière indivisible. L'immensité divine, ajoute-t-il, est telle, que nous devons concevoir Dieu comme intime à toutes les choses, sans être enserré par elles; hors de toutes les choses, sans être exclu d'elles: *Ut intelligatur eum (Deum) intra omnia, sed non inclusum; extra omnia, sed non exclusum.*

3° En Dieu il n'y a ni présent, ni passé, ni futur, et son éternité contient et précède tous les temps. Cette éternité est la conséquence logique et nécessaire de l'immutabilité absolue de Dieu, dont la substance exclut toute mutation, et dont les actes et les déterminations sont libres, sans cesser d'être éternelles. Quand il produit ou crée dans le temps quelque chose, le changement a seulement lieu dans la chose produite, mais non dans la volonté immuable et éternelle de Dieu : *Opus, non consilium, apud Deum credimus mutari; nec variari eum quia per varia tempora diversa præcipit.*

4° L'homme occupe un rang éminent parmi les créatures : il est la fin prochaine et partielle de la création, et l'être qui ressemble davantage au Créateur. Il est un animal composé d'une âme et d'un corps vivant, doué de raison, de libre arbitre, et capable de vices et de vertus. Cependant l'âme raisonnable n'est point ce qui constitue l'homme ; tout au contraire, l'homme est seulement le corps

qui est formé de la terre : *Sed corpus, quod ex humo factum est, id tantum homo est.* Cette opinion de saint Isidore, prise dans le sens strict, est l'antithèse de la théorie platonicienne ; mais il a probablement voulu simplement donner à entendre que le mot *homo* tire son origine étymologique de *humus.*

5° L'âme raisonnable n'est point une partie de la substance divine, et elle ne tire pas son origine de la matière, mais elle est immortelle et spirituelle, créée de rien par Dieu, incorporelle ; si elle a un commencement, elle n'a pas de fin, à la différence des âmes des brutes, qui, après la mort, se dissolvent et disparaissent avec le corps.

6° Ce monde visible, composé du ciel, de la terre, des mers et des étoiles, s'appelle *monde,* parce qu'il est toujours en mouvement, et parce que ses éléments sont sujets à de continuels changements dans leur être et dans leur action (*mundus est appellatus quia semper in motu est : nulla enim requies ejus elementis concessa est*). Il a été créé ou tiré du néant par la toute-puissance de Dieu, dans toutes ses parties, sans excepter la matière qui entre dans sa composition. Qu'on ne s'imagine pas pour cela que Dieu, en créant le monde, ait commencé à vouloir ou à faire quelque chose de nouveau : car, bien que le monde n'existât pas auparavant réellement, il existait cependant dans la raison et dans le conseil éternel de Dieu : *Et si in se mundus non erat, in æterna tamen ratione et consilio semper erat.*

7° L'origine du mal est le défaut ou la malice de la volonté : car la nature et la volonté, considérées en elles-mêmes, sont bonnes, comme le sont aussi toutes les substances créées ; le mal, comme tel et considéré en lui-même, n'est point une nature ou une essence : *Malum in seipso natura nulla est.*

Ces brèves indications permettent de voir qu'à part l'opinion sur ce qui constitue essentiellement l'homme, et sur quelques autres points d'importance secondaire, la Philosophie de saint Isidore est la Philosophie chrétienne exposée avec l'étendue et la méthode que permettait l'époque. Cela est dû à l'ascendant, à la renommée qu'il s'acquit dans l'Église d'Espagne, et à l'influence de son traité encyclopédique, les *Etymologies*. L'impulsion donnée aux études par le docteur de Séville contribua efficacement à conserver et à développer dans la péninsule ibérique les sciences humaines et ecclésiastiques, en dépit de la difficulté des temps. Ce mouvement philosophique et scientifique eut son expression dans les écoles de Séville, de Cordoue, de Saragosse, de Tolède, de Vich et d'autres Églises, où brillèrent les Braulion, les Ildefonse, les Tajon et les Euloge. Gerbert vint y étudier les secrets des sciences naturelles, et c'est là que fut préparé de loin le chemin pour l'avènement de saint Raymond de Pennafort, de Lulle, de Raymond Martin et de Pierre l'Espagnol, avec les décrétales du premier, les notables œuvres philosophiques du second,

la non moins notable *Pugio fidei* de Raymond Martin, et les *Summuliæ logicales* du quatrième.

§ XXIV. — LE MOUVEMENT ISIDORIEN.

Nous avons déjà dit que le livre des *Étymologies* est une sorte d'encyclopédie des connaissances humaines à l'époque de sa publication. Mais ce qui fait l'importance des œuvres de saint Isidore, et spécialement de ses *Étymologies*, c'est, bien plus encore que leur mérite intrinsèque, très considérable, attendu l'époque, l'influence incontestable et efficace qu'elles exercèrent dans toute l'Espagne au point de vue philosophique et littéraire. Expression et probablement résumé des leçons orales de saint Isidore dans sa grande école de Séville, les *Étymologies* sont la base et le point de départ du grand mouvement intellectuel qui plaça l'Espagne du VIIe siècle à la tête des autres nations. Sur le modèle de l'école fondée et organisée à Séville par saint Isidore, on en organisa d'autres, comme nous l'avons dit, à Tolède, à Saragosse, à Barcelonne, à Braga, à Cordoue, à Vich et autres lieux; et les noms de Braulion et de Tajon évêques de Saragosse, de saint Ildefonse et de Julien de Tolède, d'Idace de Barcelone, de Conance de Palencia, de Fructueux de Braga, montrent assez l'action prépondérante et universelle de l'école isidorienne dans toute la péninsule ibérique. Depuis les côtes Orientales jusqu'à

l'embouchure du Tage, depuis les montagnes des Asturies jusqu'aux rives du Bétis, partout s'élevèrent des écoles cléricales et monastiques, fondées ou dirigées par les disciples de saint Isidore. Les résultats de ce grand mouvement scientifique, philosophique, religieux et littéraire, furent, outre ceux que nous venons de citer, les fameux conciles de Tolède, le non moins célèbre *Forum Judicum*, premier essai d'une législation rationnelle et philosophique parmi les peuples barbares ; le *Collectaneum*, c'est-à-dire, les cinq livres *Sententiarum* de Tajon, premier essai théologico-scolastique, et les *Pronostics du siècle futur*, où saint Julien traite philosophiquement de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme humaine.

L'impulsion communiquée aux sciences par saint Isidore et ses écoles, fut si énergique, si universelle et si profonde, qu'elle ne put être étouffée par l'invasion arabe. Au milieu de la grande catastrophe et après elle, fleurirent des écoles chrétiennes qui représentèrent pendant des siècles la tradition isidorienne. Isidore de Beja, qui a consigné dans sa *Chronique*, la malheureuse journée de Guadalète et ses conséquences immédiates, dont il avait été le témoin ; Juan, évêque de Séville, connu par sa correspondance littéraire avec Alvare de Cordoue ; Bracaire, son prédécesseur, qui attaqua et réfuta la doctrine d'Origène sur l'âme [1] ; les Alvare, les Euloge, les Espéranide

1. « Ea quæ Bracarius episcopus in suis dogmatibus per omnem suam

de Cordoue; Haton, évêque de Vich et maître de Gerbert, continuèrent le mouvement littéraire isidorien, au milieu des calamités, des résistances et des contradictions de la domination musulmane.

Outre le *Trivium* et le *Quadrivium*, qui constituaient l'enseignement général des écoles publiques à cette époque, on enseignait dans l'école isidorienne l'hébreu, le grec, la géographie, le droit, la théologie morale, l'histoire et la cosmographie. Les notions et les idées géographiques, philosophiques et cosmographiques contenues dans le livre *de Natura rerum* écrit par saint Isidore, sans compter celles qui se trouvent dans les *Étymologies*, méritent de fixer l'attention pour cette époque.

L'école et les œuvres de saint Isidore, démontrent d'une façon pratique et irréfutable que l'Europe chrétienne n'eut aucun besoin des musulmans pour marcher dans les chemins de la civilisation et des sciences; les envahisseurs, au contraire, ne firent qu'entraver et paralyser le mouvement donné par le grand archevêque de Séville, et qu'avaient propagé et continué ses disciples et ses successeurs.

Rien de moins fondé et de plus inexact que l'opinion de ceux qui affirment que l'Europe chrétienne a dû aux Arabes, et principalement à Aver-

Ecclesiam dicit agnoscenda, inter cætera ita instituit, animas hominum non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creasat, sicut Origenes finxit ». Florez, *España sagrada*, t. XI.

roès, la connaissance des écrits d'Aristote. Ceux qui sont dans ce sentiment, n'ont pas lu, à coup sûr, les œuvres de saint Isidore. Quand on s'est livré à cette étude, il est impossible de soutenir une pareille opinion, laquelle, après tout, n'est qu'une réminiscence des colères et des exagérations de certains écrivains de la Renaissance contre les scolastiques, et en même temps des tendances averroïstiques de quelques philosophes. Sans sortir du traité déjà cité des *Étymologies*, on voit clairement par son contenu que l'auteur connaissait la majeure partie des ouvrages d'Aristote, et que, bien des siècles avant que naquît a Cordoue le fameux commentateur, on disputait déjà à Séville sur la substance, la qualité et les autres prédicaments, sur l'*Isagoge* de Porphyre et sur les universaux. On commentait les livres du Stagyrite qui traitent de l'âme, de la morale, de la génération et de la corruption, de la rhétorique et de la politique, et presque tous les autres, si l'on en excepte peut-être les livres *Metaphysicorum* et l'*Historia animalium*. Il n'en pouvait être autrement, puisque, parmi les auteurs qu'Isidore cite et suit pas à pas dans ses œuvres, et surtout dans les questions philosophiques, on trouve au premier rang Boèce, qui, comme il le dit lui-même, traduisit et commenta la plus grande partie des œuvres d'Aristote [1].

1. Voici comment s'exprime l'illustre patricien romain, dans ses *Commentaria in Aristotelem* : « Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit (que l'on n'oublie pas que Boèce était demeuré en

Si notre saint Isidore est l'initiateur et le représentant légitime d'un grand mouvement littéraire dans la péninsule espagnole, il est aussi l'un des anneaux de la chaîne qui unit la Philosophie patristique à cette Philosophie scolastique qui, plus tard, devait donner de si magnifiques preuves de fécondité. C'est en se plaçant à ce point de vue qu'Ozanam a pu dire avec raison : « Isidore de Séville compte avec Cassiodore et Boèce parmi les instituteurs de l'Occident ».

§ XXV. — SAINT LICINIEN ET SAINT BÉAT.

Le mouvement isidorien rappelle naturellement à la mémoire les noms de saint Licinien et de saint Béat. Le premier, qui fut évêque de Carthagène, fut aussi le contemporain et l'ami de saint Léandre, et par là même on peut dire qu'il représente à ce titre la tradition de la Philosophie espagnole et comme le point de départ immédiat du mouvement isidorien. Dans ses écrits, il réfute quelques-unes des théories d'Origène, il rejette l'opinion, commune alors, que les astres étaient animés ou mus par des esprits (*mihi... nullo pacto*

Grèce de longues années), in romanum stylum vertens, eorum omnium commenta latina oratione perscribam, ut si quid ex logicæ artis subtilitate, et ex moralis gravitate peritiæ, et ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele perscriptum est, in omne ordinatum transferam, atque id quodam lumine commentationis illustrem ». Il est très probable que saint Isidore a eu sous les yeux des versions et des commentaires d'Aristote qui ne nous sont pas parvenus.

suaderi potest ut credam astra cœli spiritus habere rationales); il démontre que l'âme humaine est immatérielle et incorporelle, et discute avec assez d'habileté sur la nature et les propriétés de l'âme. Il est à remarquer que l'évêque de Carthagène enseigne, entre autres choses, que le corps ne contient pas l'âme, mais bien plutôt qu'elle contient le corps (*non anima continetur a corpore, sed anima continet corpus*), et que l'âme existe tout entière ou indivisiblement dans tout le corps et dans chacune de ses parties: *Tota igitur anima... tanta est in minore corporis parte, quanta in majori: si enim extrema corporis pars vel digito tangatur, tota sentit.*

Si Licinien peut être considéré comme le précurseur du mouvement philosophique isidorien, saint Béat, qui fleurit dans les montagnes de Labana à la fin du VIIIe siècle, est comme la démonstration réelle et historique de l'influence décisive de ce mouvement, qui atteignit les parties les plus éloignées du centre, et qui se prolongea pendant des années et des siècles.

L'histoire nous raconte peu de chose sur la vie et les écrits de Béat; mais par la lettre qu'avec Ethérius, Evêque d'Osma, il écrivit à Elipand dans le but de réfuter l'hérésie adoptianiste que celui-ci défendait et propageait, l'on voit clairement que l'habitant des montagnes asturiennes possédait des connaissances théologiques et philosophiques peu communes pour l'époque.

En réfutant l'adoptianisme, Béat observe avec

raison que les choses appartenant à la foi ne doivent pas être définies par la Philosophie, bien que celle-ci puisse par elle-même acquérir des connaissances scientifiques. Ce n'est pas en effet la Philosophie, mais la foi, qui est à la portée des hommes simples, c'est-à-dire, de la généralité des hommes (*fides vero sine Philosophia sæculi est, simplex est, et omnibus rusticis manifesta*), tandis que la Philosophie ou la science appartiennent seulement à une élite. D'un autre côté, ajoute-t-il, les apôtres nous ont enseigné pour la première fois certaines vérités, les vérités de la foi, qu'aucun philosophe n'est parvenu à connaître ou à enseigner par les forces seules de la raison naturelle : *Nullus philosophorum potuit decere primus:* TU ES CHRISTUS FILIUS DEI VIVI, *nisi Petrus piscator, homo rusticanus et pauper. Nullus sapiens mundi primus potuit dicere :* IN PRINCIPIO ERAT VERBUM, ET VERBUM ERAT APUD DEUM, ET DEUS ERAT VERBUM.

Comme les adoptianistes alléguaient à l'appui de leur hérésie des arguments empruntés à l'anthropologie, saint Béat démontre la fausseté de ces arguments. A ce propos il enseigne :

a) Que l'homme parfait est composé d'âme, de corps et d'esprit ; mais il ajoute plus loin que l'esprit n'est pas une substance distincte de l'âme raisonnable : c'est la partie supérieure de l'âme, ou, pour mieux dire, la faculté de contempler Dieu (*dicitur spiritus quia Deum contemplatur*), ou de s'élever à la contemplation des vérités divines et surnaturelles, sans que pour cela on doive

la concevoir comme substance distincte de l'âme : *Non quod altera sit anima in substantia et alter spiritus, sed ipsa anima unus est idem spiritus.*

b) L'homme est donc composé de deux substances seulement : le corps et l'âme. Celle-ci n'a point une origine terrestre, et elle n'est point transmise par voie de génération [1] : car elle est une substance spirituelle semblable aux anges et faite à l'image de Dieu. De l'union de l'âme avec le corps résulte l'homme.

c) L'âme humaine, bien qu'elle soit une substance une, reçoit différents noms, à raison de la multiplicité des actions [2], qui procèdent toute d'une même âme.

§ XXVI. — BÈDE ET ALCUIN.

Ce que furent pour la Gaule Mamert Claudien, pour l'Italie Boèce et Cassiodore, pour l'Espagne saint Isidore, Bède et Alcuin le furent pour la

1. « Corpus habet partem mundi unde ducit originem : anima vero non habet originem quia spiritus est, et ad imaginem Dei factus est. Ex utroque unus homo compositus est. Et ipsa anima rationalis est, sicut angelus, et intelligit cum angelis ». *Biblioth. Veterum, PP.*, tom. VIII, pag. 360.

2. « Et habet ipsa anima multa nomina per actiones quas discurrit, cum sit substantia una. Quæ dum contemplatur Deum, spiritus est : dum sentit, sensus est : dum sapit, animus est : dum intelligit, mens est : dum discernit, ratio est : dum consentit, voluntas est : dum recordatur, memoria est : dum membra vegetat, anima est ». *Ibid.*, pag. 361.

Grande-Bretagne et pour l'Allemagne. Le second, qui appartient par sa naissance à la Grande-Bretagne, enseigna, écrivit et exerça son influence littéraire en France et en Allemagne. Pour cette dernière contrée, un grand nombre de ceux qui l'évangélisèrent et qui fondèrent chez elle des écoles, sortirent de l'Irlande et de l'Angleterre pour accomplir la mission providentielle qu'ils avaient reçue, de continuer la tradition philosophique de l'antiquité païenne et de l'époque patristique jusqu'à l'aurore de la Philosophie scolastique. Bède et Alcuin écrivirent des traités élémentaires sur les sciences et les arts alors connus et cultivés.

Le premier, sans parler de ses nombreux ouvrages exégétiques, historiques et mystiques, écrivit des traités de rhétorique, de grammaire, de philosophie, d'astronomie, de mathématiques, et même d'orthographe et de versification ; et si quelques-uns des traités philosophiques et scientifiques, qui se trouvent dans la collection de ses œuvres, sont apocryphes, ils sont au moins l'indice de l'estime générale que l'on faisait de ses connaissances. Ce savant, moine et prêtre, né en 673, mourut en 735, l'année même où naquit Alcuin, qui devait continuer ses traditions littéraires et scientifiques, presque jusqu'au seuil de la Philosophie scolastique, puisqu'il mourut en 804.

Alcuin, maître, ami et conseiller de Charlemagne, écrivit, sans parler d'un grand nombre d'ouvrages théologiques et ascétiques, et d'un livre sur

les sept arts libéraux, quelques traités spéciaux ayant trait à la Philosophie. Notons les suivants : *de Virtutibus et Vitiis*. — *Dialectica*, dialogue où apparaissent comme interlocuteurs l'auteur lui-même et Charlemagne. — *De Animæ ratione*, où il établit et prouve la spiritualité de l'âme humaine, sa création *ex nihilo*, son immortalité, sa liberté, et même son mouvement perpétuel, comme on le tire de la définition suivante : *Spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonæ malæque voluntatis capax.*

La Philosophie est, d'après Alcuin, « l'investigation des vérités naturelles et la connaissance des choses humaines et divines ». Mais pour le chrétien la Philosophie véritable consiste dans la rectitude de la vie, la méditation de la mort, le mépris du siècle et l'aspiration à la patrie céleste [1] ».

On sait qu'Alcuin conseilla à Charlemagne l'organisation d'une espèce d'académie scientifique et littéraire, qui tenait ses séances dans le palais même de l'empereur, et qui contribua à propager le goût et l'amour des lettres. L'enseignement qu'il avait reçu dans le monastère d'Yorck, sous la direction d'Egbert, évêque de cette ville, fut plus solide et plus étendu qu'on ne pouvait l'espérer des conditions de ce temps. Alcuin apprit à cette école, outre le latin, le grec et l'hébreu ; les cita-

1. « Est quoque Philosophia, honestas vitæ, studium bene vivendi, meditatio mortis, contemptus sæculi ; quod magis convenit Christianis, qui sæculi ambitione calcata, disciplinabili similitudine futuræ patriæ vivunt ». *Dialectica*, cap. I.

tions et les allusions de toute espèce qui se rencontrent dans ses écrits, prouvent l'étendue de ses connaissances, et montrent surtout que les monastères d'Angleterre et d'Irlande sont considérés à juste titre comme l'un des foyers principaux de lumière et de savoir pour l'Europe chrétienne d'alors, particulièrement pour les provinces germaniques, dont les premières écoles ont été ondées ou dirigées par des moines.

§ XXVII. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

Des races sauvages, des peuples sans histoire, impétueuse avalanche détachée des régions inconnues de l'Europe et de l'Asie, s'étaient abattus, dans les siècles précédents, sur le vieil empire romain. Ils étaient les ministres de la vengeance du Ciel sur cette civilisation rongée par la corruption, déshonorée par l'injustice, et ils allaient donner à l'histoire une nouvelle orientation. Pendant plus de quatre cents ans l'Église avait lutté et luttait encore pour plier au Christianisme et pour adoucir les mœurs de ces peuples qui n'avaient d'autre instinct que celui d'amonceler des ruines autour d'eux. Sous l'influence aussi puissante que bienfaisante et moralisatrice du Pontificat romain; à la voix de ces missionnaires qui allaient à travers le monde annonçant la paix; à l'ombre et sous la protection civilisatrice de ces monastères-écoles qui conservaient comme sous la cendre le

feu sacré de la science, la lumière commença à pénétrer dans ce chaos social, religieux, intellectuel et scientifique, et la Philosophie, qui avait comme disparu, ensevelie sous les ruines, mais dont le germe avait été conservé et transmis aux générations suivantes par les Claudien, les Boèce, les Cassiodore, les Isidore, les Bède et les Alcuin, et dont les rapports avec la Philosophie grecque et avec le Néo-Platonisme n'avaient jamais été complètement interrompus, grâce aux communications entretenues entre l'Église d'Orient et celle d'Occident par les conciles et par les controverses doctrinales ou dogmatiques, refleurit avec une nouvelle vigueur et un nouvel éclat dès que les conditions extérieures et sociales permirent le développement et l'expansion du principe chrétien qui se cachait dans son fond. Cette renaissance philosophique, fécondée et animée par le principe chrétien, est ce qui constitue la Philosophie scolastique, mouvement qui, comme tous les mouvements de ce genre, est d'abord imparfait, intermittent, hésitant ; ensuite, vigoureux, expansif, énergique ; enfin, atteint de décadence et de décrépitude.

De là, la division et la classification générale de la Philosophie scolastique. Sans discuter ni rejeter les divisions indiquées par d'autres auteurs, nous nous en tiendrons à celle que nous avons adoptée dans notre *Philosophie élémentaire*, et nous partagerons la période de la Philosophie scolastique en trois âges :

a) Les *commencements*, depuis Charlemagne, ou plutôt depuis Érigène, jusqu'au milieu du XIe siècle.

b) L'âge *d'accroissement* et du développement, qui s'étend de la moitié du XIe siècle, où la question des universaux acquiert une importance exceptionnelle en elle-même et dans ses applications, jusqu'au commencement du XIIIe siècle, c'est-à-dire, jusqu'à Albert le Grand.

c) L'âge de perfection, qui embrasse le XIIIe siècle et une partie du quatorzième jusqu'à Occam.

d) L'âge de *décadence*, qui s'étend depuis Occam jusqu'à la chute de Constantinople, au XVe siècle.

§ XXVIII. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

Les caractères les plus généraux de la Philosophie scolastique, prise dans son ensemble, sont au nombre de deux : le premier et le principal est l'union ou conciliation entre la raison humaine et la révélation divine, entre la Philosophie rationnelle et la Théologie chrétienne ; le second est l'incorporation progressive de la Philosophie d'Aristote à la Philosophie chrétienne, incorporation en vertu de laquelle la Philosophie scolastique devint un tout organique vivifié par la pensée théologique du Christianisme, et informé par la logique et la métaphysique du fondateur du Lycée.

Il ne faut cependant pas prendre cela dans un sens exclusif : car le Platonisme, lui aussi, entra comme un élément important dans la constitution et le développement de la Philosophie scolastique. C'est précisément cette prédominance relative de l'élément platonicien qui explique en grande partie la variété des systèmes, des théories et des tendances que l'on observe à certaines époques et chez certains écrivains de la Philosophie scolastique. Mais la cause la plus puissante, et qui exerça une influence décisive sur la diversité et même l'opposition des systèmes et des écoles qui apparaissent dans cette grande époque, c'est le sens que l'on donna à ce qui constitue le caractère fondamental et général de la Philosophie scolastique, et les applications que l'on en fit. Pour les écoles orthodoxes, l'union entre la Philosophie et la théologie, entre la science humaine et la religion divine, exprime la distinction et le développement harmonique de ces deux ordres de connaissances, mais non leur confusion ni l'absorption de l'une par l'autre. C'est le contraire qui a lieu dans les systèmes et chez les écrivains hétérodoxes. Aussi le *rationalisme* de la Philosophie scolastique est-il un rationalisme *sui generis*, qui, s'il a cela de commun avec le rationalisme moderne, qu'il tend à exalter outre mesure la puissance de la raison humaine, en diffère complètement dans les applications, et suit une marche inverse quand il s'agit de tirer les conséquences du principe rationaliste. Les partisans actuels

de ce principe disent : Puisque la raison humaine est indépendante et illimitée dans son activité, dans ses mouvements et dans ses forces, nous devons rejeter comme faux tout ce qu'elle ne peut ni comprendre ni expliquer. Les rationalistes du moyen-âge disaient : Puisque la raison humaine possède une activité illimitée et une force de compréhension presque infinie, elle peut pénétrer, comprendre et expliquer toutes les choses et toutes les vérités, sans en excepter les mystères de la révélation. De là vient que les rationalistes de la Philosophie scolastique, généralement parlant, ne nient pas les vérités de la foi comme inaccessibles à la raison, comme fait le rationalisme moderne ; au contraire ils les admettent et les professent, mais en les défigurant et en les détruisant par leurs efforts pour les enfermer dans les moules étroits de la raison humaine. Érigène, loin de nier la religion chrétienne, comme les rationalistes de nos jours, la confond et l'identifie avec la Philosophie. Bérenger, Roscelin et Abailard ne rejettent pas absolument les mystères de l'Eucharistie et de la Trinité, mais ils essayent de les comprendre et de les expliquer en les enserrant dans les limites ordinaires de la raison. On peut bien dire que la Philosophie scolastique présente une certaine grandeur et générosité d'aspirations qui la rendent à ce point de vue, supérieure à la Philosophie moderne. Tandis que le rationalisme de celle-ci se contente d'une froide négation, le rationalisme de celle-là aspire à comprendre et à

expliquer les choses les plus hautes et les plus mystérieuses.

Bref, le caractère le plus fondamental, le plus universel de la Philosophie scolastique, c'est l'union de la Philosophie avec la théologie, ou, si l'on veut, de la science humaine et naturelle, avec la science divine et révélée ; l'influence d'Aristote, c'est-à-dire, l'organisme logique et métaphysique du fondateur du Lycée, caractérise aussi, quoique d'une façon accessoire, la Philosophie scolastique.

Les éléments intimes, les facteurs de cette Philosophie sont : 1° la conception ou idée chrétienne, en tant qu'elle renferme la solution des problèmes les plus transcendantaux de la science, en la forme et dans le sens qu'y attache le langage de la Philosophie patristique ; 2° la conception ou doctrine aristotélicienne, spécialement dans la partie qui touche à la logique, à la physique générale, à la psychologie et à la métaphysique ; 3° la conception platonicienne, et aussi néo-platonicienne, spécialement en ce qui se réfère à la théodicée et à la théorie de la connaissance ; 4° la conception ascétique ou mystico-chrétienne, dont l'influence se laisse sentir dans plusieurs écrivains et dans quelques écoles de l'époque qui nous occupe. Les différents rapports de ces quatre éléments intimes avec les deux caractères fondamentaux et généraux de la Philosophie scolastique ; les combinaisons partielles et la prédominance relative d'un ou de plusieurs de ces facteurs, expliquent

suffisamment l'origine et la diversité des systèmes, des tendances et des écoles qu'engendre la Philosophie scolastique, et que l'observateur attentif voit surgir, lutter, apparaître et disparaître, ressusciter et succomber successivement dans cette longue période : tantôt reproduisant des théories anciennes, tantôt renouvelant et développant des idées qui paraissaient stériles ; semant fréquemment les pensées qui contenaient le germe de systèmes qui devaient devenir fameux avec le temps ; parfois jetant les bases de théories et d'écoles destinées à faire grand bruit dans les siècles postérieurs, et qui affectaient une originalité qui ne leur appartenait pas réellement.

Le lecteur pourra apprécier la vérité de ces réflexions dans les pages qui suivent, bien que le caractère de cet ouvrage et les limites que nous avons dû nous imposer ne nous aient pas permis d'entrer dans les détails nécessaires pour mettre en relief ce que nous venons d'indiquer sur la variété des écoles, l'originalité et la fécondité des doctrines de la Philosophie scolastique.

§ XXIX. — ÉRIGÈNE.

Les écoles ou fondées ou protégées par Charlemagne, la *schola Palatina*, à la tête de laquelle ce prince mit Alcuin, et peut-être surtout les écoles qui, à partir de Cassiodore, allaient se multipliant dans les monastères, préparèrent l'avènement de la Philosophie scolastique, qui jaillit spontané-

ment quand l'esprit de l'Europe fut disposé à recevoir la culture intellectuelle cachée jusqu'alors dans ces asiles du savoir. Là se forma celui qui est regardé comme le premier représentant de la Philosophie scolastique proprement dite, Scot Érigène, comme s'y étaient formés son contemporain Raban Maur et leur précurseur immédiat, Alcuin.

Jean Scot Érigène, né en 810 ou en 811, en Écosse d'après les uns, ou plus probablement, d'après les autres en Irlande, autrefois appelée *Scotia Major*, reçut dans les monastères de son pays une instruction qui, unie au pouvoir de son génie, fit de lui l'homme le plus remarquable de son siècle au point de vue scientifique. Quelques auteurs supposent qu'il voyagea en Grèce et fréquenta les écoles d'Orient. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il connut le grec et le latin avec une perfection suffisante; qu'il traduisit en latin les ouvrages fameux répandus sous le nom de saint Denys l'Aréopagite; qu'il connut en partie les œuvres de Platon et d'Aristote, l'Introduction ou *Isagoge* de Porphyre aux universaux, un grand nombre d'écrits de saint Augustin et de saint Grégoire de Nysse, sans parler des ouvrages de Boèce, de Cassiodore, de Capella, de saint Isidore et d'autres philosophes chrétiens postérieurs. Son érudition, ses talents et ses connaissances supérieures à celles de l'époque, lui valurent une juste renommée, et Charles le Chauve, roi de France, l'appela à sa cour et le plaça à la tête de l'*école Palatine*. Il demeura

son constant protecteur, lui laissant même prendre certaines libertés qu'il n'aurait pas tolérées chez d'autres [1].

Ses œuvres principales, comme philosophe, sont : *de Divisione naturæ;* puis un traité *de Divina Prædestinatione*, composé pour réfuter les erreurs de son contemporain Gothescalc, et quelques autres écrits théologiques de moindre importance. Ses tendances et ses réminiscences néoplatoniciennes, jointes à l'exagération, ou, pour mieux dire, à une fausse intelligence des livres aréopagitiques, le firent tomber dans l'erreur panthéiste et dans quelques autres, comme on le verra par le résumé suivant de sa doctrine :

1° La Nature (*divisio naturæ*), c'est-à-dire, l'être, se divise en quatre espèces ou classes : *a*) celle qui crée et n'est pas créée (*natura naturans*); *b*) celle qui est créée et qui crée ; *c*) celle qui est créée et ne crée pas (*natura naturata* de Spinoza); *d*) celle qui ni ne crée ni n'est créée. La nature du premier genre est la cause universelle de l'être et du non-être; la seconde comprend les idées qui existent en Dieu comme causes primordiales des choses ; la nature de la troisième classe embrasse les choses qui existent dans le temps et dans l'espace ; la quatrième coïncide et s'identifie

1. On raconte, entre autres anecdotes, qu'Érigène ayant, pendant le repas, manqué à quelque règle de l'étiquette de la cour, le roi lui dit, en jouant sur son nom : *Quid interest inter sotum et Scotum ?* à quoi Érigène, qui était assis en face du roi, répondit : « Toute la distance d'une table ».

avec la première, dont elle ne se distingue que parce que la première nature est Dieu créateur, tandis que la quatrième est Dieu fin et terme de toutes choses.

2° Le panthéisme, qui apparaît dès les premières phrases du livre, bien que d'une manière ambiguë et indécise, prend peu à peu dans la suite un caractère plus accentué. Au chapitre troisième, nous rencontrons déjà l'affirmation explicite que l'essence qui crée et qui n'est pas créée, c'est-à-dire, Dieu, est l'être unique qui existe véritablement, et est l'essence de toutes les autres choses : *Ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est.*

Érigène enseigne ou ajoute ensuite que Dieu est le principe, le moyen et la fin de toutes choses : le *principe*, parce que de lui procède tout ce qui participe à l'essence ; le *moyen*, parce que en lui existent et subsistent toutes les choses ; la *fin*, parce qu'il est le terme du mouvement des êtres, qui cherchent et trouvent en lui la stabilité et la perfection. Cette doctrine, qu'Érigène emprunte aux œuvres aréopagitiques, peut s'entendre dans un sens orthodoxe ou dans un sens panthéiste. C'est à ce dernier sens que s'arrêtait sans doute le philosophe irlandais. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à remarquer que :

3° Il enseigne que Dieu est la substance de toutes les choses finies, qui n'existent pas en dehors de la nature divine ; que la nature divine est la seule qui existe réellement et véritablement dans toutes les choses, et qu'il n'y a rien qui ne soit cette

même nature divine : *Ipsam solam esse vere ac proprie in omnibus, et nihil vere ac proprie esse quod ipsa non sit.* Ainsi Dieu et la créature ne sont pas deux choses distinctes entre elles, mais une seule et même chose : *Omnia creans in omnibus creatum, et omnium factor factum in omnibus.*

4° Comme tous les panthéismes et tous les panthéistes logiques, Érigène enseigne que le *processus* des choses est éternel, et nie l'idée de la création *ex nihilo*. Dieu opère et produit toujours, parce qu'il pense ou connaît toujours, et l'opération ou la production en Dieu lui est coéternelle et inséparable de sa pensée, de sa vision des choses, ou, pour mieux dire, il produit les choses finies en tant qu'il les connaît : *Omnia quæ semper vidit semper fecit, non enim in eo præcedit visio operationem, quoniam coæterna est visioni operatio... videt enim operando, et videndo operatur.*

Le néant, pour Érigène, s'identifie avec l'essence divine[1], et, par conséquent, la création qu'admet le philosophe irlandais, n'a de commun avec la création chrétienne que le nom, et est en réalité une véritable émanation. Il y a plus : le cycle émanatiste se terminera par la réversion ou la *réémanation* de toutes les choses à la cause dont elles procèdent, Dieu, à qui elles s'unissent et s'identifient,

1. « Ineffabilem et incomprehensibilem divinæ naturæ, inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus, sive humanis, sive angelicis incognitam eo nomine (nihili) significatam crediderim ». *De Divis. nat.*, lib. III, cap. XIX.

perdant en lui leur être propre et jusqu'à leur nom, pour qu'il soit tout en toutes choses[1].

5° On a cru, à cause de ce panthéisme si explicite, qu'Érigène niait la révélation divine, ou qu'il séparait la Philosophie de la religion et de la théologie; mais il n'en est rien : il exagère bien plutôt et dénature les relations et l'alliance entre ces deux choses. Il ne se contente pas d'affirmer que la raison doit chercher dans la sainte Écriture le principe et comme le point de départ de la science (*ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse*); mais il enseigne en outre que la Philosophie et la religion sont une même chose : *Non alia est Philosophia, id est, sapientiæ studium, et alia religio... Conficitur in deveram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam.*

Néanmoins, le principe rationaliste apparaît plus d'une fois ici et là dans le fond de sa doctine, bien qu'il ne se manifeste pas d'une façon abso-

1. Quoniam vero ad eamdem causam omnia quæ ab ea procedunt, dum ad finem pervenient, *reversura sunt*, propterea finis (omnium dicitur Deus), et neque creare neque creari perhibetur : nam postq am in eam *reversa sunt omina*, in ea omnia quieta erunt, et *unum individuum atque immutabile* manebunt. Nam quæ in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque *unum sunt*, ad *quam unitatem reversura* in ea æternaliter atque immutabiliter manebuunt... omnibus in suas æternas rationes conversis, *appellatione quoque creaturæ significari designantibus* : Deus enim omnia in omnibus erit, et omnis creatura obumbrabitur, in Deum videlicet *conversa* sicut astra, sole oriente ». *De Div. nat.*, lib. II, cap. II ; lib. III, cap. XXIII.

lument claire ; mais le rationalisme d'Érigène est le rationalisme *sui generis* dont nous avons déjà parlé : c'est un rationalisme qui, tandis que d'une part il affirme la supériorité et l'indépendance de la raison par rapport à toute autorité (*nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget*), nous parle en même temps de l'autorité incontestable que nous devons accorder aux saints Pères : *Nihil veris rationibus convenientius subjungitur, quam quam sanctorum Patrum inconcussa probabilisque auctoritas.*

Bref, le rationalisme d'Érigène n'est pas le rationalisme négatif de la Philosophie moderne, mais le rationalisme, que nous pourrions appeler *compréhensif*, de la Philosophie scolastique, dans lequel il s'agit d'unir et de fondre dans une même conception la foi divine et la science humaine : *Quæ vere prædicantur credere, et quæ vere creduntur intelligere*, comme écrit le même Érigène.

6° La logique ou dialectique, la physique, l'éthique et la théologie sont les quatre parties dans lesquelles se divise la Philosophie, d'après Érigène. Il donne un rang à part à la dialectique cultivée et perfectionnée par Aristote, qu'il appelle *cautissimus apud Græcos ;* mais il ajoute qu'elle doit son origine à l'Auteur même de la nature : *Non ab humanis machinationibus sit facta, sed ab Auctore omnium artium, quæ vere artes sunt, condita.*

Sans compter d'autres opinions moins importantes, Érigène enseigne aussi que les substances

matérielles sont privées d'activité, et n'entrent point dans la catégorie des causes efficientes (*corporales autem causæ, quæ magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandæ*) ; il pose ainsi les bases et les prémisses du moderne occasionalisme.

La question des universaux n'avait pas encore acquis au temps d'Érigène l'importance qu'elle a prise depuis : aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner qu'il n'ait pas exprimé son opinion sur cette matière d'une manière explicite et déterminée. Certains le rangent parmi les partisans du nominalisme, s'appuyant sur un ancien passage allégué par du Boulay dans son *Histoire de l'Université de Paris* ; mais il est très probable que le *Joannes* auquel on fait allusion dans le texte, est distinct de notre Érigène[1]. Erigène était avant tout un logicien, et la logique le conduisait à la solution réaliste comme plus en accord que toute autre avec la thèse panthéiste.

Jean Scot Érigène fut, à n'en pas douter, un des hommes les plus remarquables — s'il ne fut pas le plus remarquable — de son temps. Il possédait

1. Voici le texte allégué par du Boulay : « In dialectica, hi potentes extiterunt sophistæ : Joannes qui eamdem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulphus Landunensis ; hi Joannis fuerunt sectatores ». Pour mieux comprendre ce texte, il est bon de rappeler que la logique, la dialectique et la sophistique sont presque synonymes chez quelques anciens auteurs, et que le mot *vocalem* a trait à la solution nominaliste du problème des universaux.

des connaissances étendues, une grande pénétration d'esprit et une érudition extraordinaire pour son siècle, comme le montrent ses écrits, où abondent les citations, les allusions et les réminiscences des auteurs païens et chrétiens : au premier rang prennent place les ouvrages des Néo-Platoniciens, des livres aréopagitiques et ceux de saint Augustin. Par malheur, Érigène puisa l'erreur panthéiste aux sources néo-platoniciennes, et il ne sut pas ou ne put pas éviter cet écueil, comme l'évitèrent l'auteur des livres aréopagitiques et surtout l'Évêque d'Hippone.

Comme cela arrive assez ordinairement dans des cas analogues, l'erreur panthéiste, et, plus que tout, le venin rationaliste répandu dans son système philosophique, conduisirent Érigène à enseigner et à défendre différentes erreurs théologiques et religieuses, dont l'exposition ne rentre pas dans le plan de cet ouvrage.

§ XXX. — RABAN MAUR ET HENRI D'AUXERRE.

Raban Maur fut presque le contemporain de Scot Érigène. Il acquit dans l'abbaye de Fulda une instruction supérieure à celle de son siècle, et il ne s'écarta pas, comme Érigène, de la ligne catholique. Outre quelques œuvres théologiques destinées à combattre les erreurs du moine Gothescalc sur la prédestination[1], Raban Maur écrivit quelques

1. Gothescalc enseignait, dit-on : 1° qu'il y a une double prédesti-

traités qui ont un rapport plus ou moins étroit avec les sciences philosophiques. On distingue particulièrement le traité *de Universo*, espèce d'encyclopédie des connaissances de l'époque. Cet auteur reconnaît explicitement l'utilité des études et des sciences profanes pour les ecclésiastiques (*ecclesiastico viro utilia sunt*), et il peut revendiquer l'honneur d'avoir commencé la controverse sur les universaux, qui prit plus tard une si grande importance.

Raban Maur indique, en effet, que certains interprétaient la doctrine de Porphyre sur les universaux dans un sens nominaliste, puisque, d'après eux, ce philosophe attribuait l'universalité aux mots, non aux choses ou essences réelles : *Porphyrii intentionem fuisse in hoc opere, non de quinque rebus sed de quinque vocib tractare.* De son côté, il paraît incliner à l'opinion de ceux qui soutiennent que l'universalité s'étend à la réalité même, et il pense que tel est le sentiment de Boèce : *Dicit enim Boethius generis divisionem esse ad naturam, id est, ad res.*

Raban Maur, qui mourut en 856 archevêque de Mayence, eut pour condisciple et compagnon un autre moine appelé Haimon, évêque d'Halberstadt,

nation de la part de Dieu, une prédestination à la damnation et une prédestination au salut ; 2° que les prédestinés à la damnation pèchent nécessairement, et que depuis le péché originel ils n'ont plus que la liberté de pécher ; 3° que Jésus-Christ n'est pas mort pour ces prédestinés, et que pour eux les sacrements sont des cérémonies vides de sens et inefficaces.

élevé au monastère de Fulda, et qui, avant d'être évêque, enseigna dans cette abbaye, où il compta parmi ses disciples Henri d'Auxerre, qui ouvrit ensuite une nouvelle école dans son pays. Dans les notes ou commentaires qu'il écrivit sur le livre des *Catégories*, alors attribué à saint Augustin, Henri fait mention également des diverses opinions sur les universaux, et — ce qui est plus remarquable — il peut être regardé comme le précurseur du conceptualisme, à en juger par la définition suivante qu'il donne du genre : *Cogitatio collecta ex singullarium similitudine specierum.*

Il enseigne aussi que les choses connues et leurs concepts appartiennent à l'ordre naturel ; mais les mots et surtout les lettres, appartiennent à un ordre conventionnel et dépendant de la volonté des hommes. Il est à remarquer que le disciple d'Haimon avait aussi une idée suffisamment claire de la théorie platonicienne sur les universaux : *Plato genera et species non modo intelligit universalia, verum etiam esse atque præter corpora subsistere putat.*

§ XXXI. — GERBERT.

Vers le milieu du xe siècle, naquit en Auvergne, et probablement à Aurillac, Gerbert, l'homme le plus célèbre de son siècle au point de vue scientifique. Généralement l'on a cru et

l'on a écrit que Gerbert acquit ses connaissances et son savoir dans les écoles arabes de Cordoue et de Séville ; mais aujourd'hui, depuis la découverte et la publication de l'*Histoire* écrite par son disciple Richer, l'on sait que Borrel, comte de Barcelone, ayant été en pèlerinage au monastère d'Aurillac, y rencontra Gerbert, tout jeune encore, et qui étudiait la grammaire. Le jeune homme, ayant appris qu'en Espagne florissait l'étude des sciences, accompagna le comte de Barcelone, qui confia son éducation et son instruction à l'évêque de Vich, dont le nom était Haton. Ce fut là, loin des écoles arabes, comme on l'avait supposé, qu'il étudia les mathématiques et les sciences naturelles, qui lui valurent un si grand renom parmi ses contemporains et ses successeurs.

Après avoir terminé son éducation littéraire et scientifique, Gerbert fit le pèlerinage de Rome en compagnie de son protecteur Borrel et de son maître Haton. Gerbert demeura d'abord à Rome par ordre du Pape et à la prière de l'empereur Othon. Il revint peu de temps après dans sa patrie, et, ayant été chargé de l'enseignement dans un monastère de Reims, il vit accourir au pied de sa chaire de nombreux disciples ; parmi lesquels on compte le prince Robert de France ; Fulbert, évêque de Chartres ; Abdon, abbé de Fleury, et Richer, cité plus haut, qui écrivit une *Histoire de France* en quatre livres. Gerbert, après avoir été archevêque de Reims, fut élu pape en 999, et mourut en 1003.

L'étendue et la supériorité de ses connaissances, particulièrement dans les sciences naturelles et physiques, lui valurent auprès du vulgaire de son siècle, la réputation d'un magicien. Les renseignements que nous donne son disciple et son biographe Richer, prouvent que, eu égard à l'époque, son savoir était véritablement extraordinaire. D'après Richer, Gerbert commençait son enseignement par la *Dialectique* d'Aristote, et expliquait successivement, l'Introduction ou *Isagoge* de Porphyre, les *Catégories* du Stagyrite, les *Topiques* du même, traduits par Cicéron et commentés par Boèce, deux livres de syllogismes catégoriques, un livre sur la *Définition*, et un autre sur la *Division*. Il passait ensuite à la rhétorique, et il familiarisait ses disciples avec Térence, Virgile, Juvénal, Horace et autres.

Pour ce qui touche aux mathématiques, il rendit élémentaire et facile la connaissance de l'arithmétique ; il popularisa la musique, auparavant inconnue dans les Gaules, et disposa ou distribua ses genres, distinguant les tons, les demi-tons, les accords, les sons, s'aidant à cet effet d'un monocorde. Pour faciliter la connaissance de l'astronomie et pour la rendre accessible à tous, il construisit de merveilleux instruments, particulièrement une sphère du monde, au moyen de laquelle il expliquait les mouvements du soleil et des étoiles, les différences des climats, des saisons, du jour et de la nuit. Il construisit aussi une sphère armillaire, dans le but de représenter les constellations.

Ces indications de Richer sur le vaste savoir et les connaissances spéciales de Gerbert, sont confirmées par le témoignage d'autres auteurs contemporains, et, ce qui vaut mieux, par Gerbert lui-même, dont les lettres nous montrent qu'il n'épargnait ni dépenses ni peine pour acquérir des livres et compléter sa bibliothèque [1], comme pour procurer aux autres, jusqu'à les fabriquer lui-même, toute espèce d'instruments destinés à faciliter la connaissance des sciences. C'est ainsi qu'il nous parle de figures astronomiques et géométriques (*de Astrologia præclarissima quoque figurarum, Geometriæ, aliaque non minus admiranda*) dignes de toute admiration ; il nous parle aussi d'une sphère d'une exécution difficile, qu'il avait commencée, et qui devait représenter l'horizon et toute la beauté des cieux : *Difficillimi operis Sphæram, quæ et torno jam sit expolita... cum horizonte ac diversa cœlorum pulchritudine insignitam.*

On sait qu'au témoignage de quelques auteurs anciens, Gerbert fut le premier qui construisit des horloges à roues et des orgues hydrauliques. Quoi qu'il en soit, il est incontestable qu'il possédait à

1. « Cui rei præparandæ Bibliothecam assidue comparo, et sicut Romæ dudum ac in aliis partibus Italiæ, in Germania quoque et Belgica scriptores, authorumque exemplaria multitudine nummorum redemi, adjutus benevolentia ac studio amicorum... quos (libros scribi velimus, in fine Epistolæ designabimus. Scribent membranam sumptusque necessarios, ad vestrum imperium dirigemus ». *Epist. Gerbert*, epist. 44.

merveille le génie de la mécanique, et nous savons par son propre témoignage qu'il inventa et construisit des figures même pour enseigner la rhétorique [1] et en faciliter l'étude ; il qualifie cette invention d'admirable et d'utile pour l'objet indiqué.

§ XXXII. — SECONDE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

Bien que lent et pénible, le mouvement de la Philosophie scolastique pendant les IXe et Xe siècles ne fut pas nul ni complètement stérile, comme nous venons de le voir. Ce mouvement se poursuivit pendant une grande partie du XIe siècle, dans des conditions analogues ; et au milieu des multiples et graves difficultés de l'époque, les hommes supérieurs ne firent pas défaut. Les principaux furent : *Fulbert*, évêque de Chartres et disciple de Gerbert ; *saint Pierre Damien*, qui écrit que la science profane doit se subordonner à la science divine *velut ancilla dominæ... ne si præcedat, oberret;* et spécialement *Lanfranc* de Pavie, qui réfuta avec les arguments

1. Voici à ce sujet un curieux et remarquable passage : « Quorum ob amorem et jam exacto autumno, quamdam figuram edidi artis Rethoricæ, depositam in VI et XX membranis sibi invicem connexis et concatenatis..., opus sane expertibus mirabile, studiosis utile, ad res Rethorum fugaces et caliginosissimas comprehendendas, atque in animo collocandas ». *Ibid.*, epist. 92.

de la dialectique les erreurs de Bérenger sur l'Eucharistie, et écrivit, du moins d'après l'opinion la plus probable l'*Elucidarium sive Dialogus summam totius theologiæ complectens*, premier essai d'une théologie informée par la dialectique d'Aristote.

Mais vint un moment où les semences lentement déposées dans l'esprit humain durant les siècles antérieurs par les humbles et laborieux ouvriers de la Philosophie scolastique chrétienne, germèrent et s'épanouirent, grâce aux circonstances de l'époque. Les luttes entre le Sacerdoce et l'Empire, la renaissance de l'étude du droit romain, l'agitation qui précéda les croisades, déterminèrent les chocs et les secousses qui, comme des décharges électriques, émurent, agitèrent et fécondèrent les intelligences. L'esprit humain, plein d'audace, se lança dans les spéculations les plus abstruses de la métaphysique, et l'on vit, durant cette seconde période de la Philosophie scolastique, des milliers d'auditeurs, avides de savoir, se grouper autour des chaires de Roscelin et de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux et d'Abailard, de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Ces noms disent assez que cette période est caractérisée par un développement remarquable de la Philosophie scolastique et par sa marche ascendante.

Les caractères particuliers de cette période sont : l'importance qu'acquiert le problème des universaux, et la variété des tendances et des théories

philosophiques, variété qui a non seulement trait à cette controverse, mais aussi à d'autres questions d'une nature toute différente. Ainsi nous verrons Abailard enseigner l'optimisme, et saint Anselme suivre une direction ontologique ; Hugues et Richard de Saint-Victor donner dans leurs œuvres, et à certains égards, la préférence à Platon sur Aristote; Amaury de Bène et David de Dinant enseigner le panthéisme, sans parler des tendances critiques de Jean de Salisbury et du panthéisme psychologique d'Averroès, dont l'influence se fit longtemps sentir avec plus ou moins de puissance dans les écoles chrétiennes.

§ XXXIII. — ORIGINE ET NATURE DU PROBLÈME DES UNIVERSAUX.

Comme nous venons de l'indiquer, la controverse sur les universaux est l'un des points principaux du mouvement philosophique durant cette période : il sera donc utile avant tout de marquer l'origine et les différentes solutions du problème. Le terrain sera ainsi déblayé, et il nous sera plus facile d'exposer les opinions et les théories des philosophes de cette époque.

Cette grande controverse a pris son origine dans le passage suivant de l'Introduction de Porphyre, traduite par Boèce : « Quant à dire si les genres et les espèces existent réellement, ou seulement dans notre entendement, et si, dans le cas où ils

subsistent, ils sont des choses corporelles ou incorporelles, et s'ils existent séparés des choses sensibles, ou bien dans les mêmes choses sensibles, je refuse de me prononcer, parce que c'est là une entreprise très haute et qui exige de plus profondes recherches ». *Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporolia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa hæc consistentia, dicere recusabo : altissimum enim mystium est hujusmodi, et majoris egens inquisitionis.*

Les scolastiques, et principalement ceux de cette période, qui se délectaient dans les questions difficiles et abstruses, bien loin d'en être effrayés, s'emparèrent de ce problème, en lui-même abstrait, fécond et dangereux dans ses conséquences, et des luttes engagées sortirent quatre solutions : le nominalisme rigoureux, le conceptualisme, le réalisme modéré ou aristotélicien, et le réalisme absolu ou platonicien. Le premier dit : « Il n'y a d'universalité que dans les mots ; certains mots, *homo*, par exemple, signifient plusieurs individus à la fois, une collection d'êtres, ou, pour mieux dire, il n'y a là qu'une dénomination commune à plusieurs ». Le second, qui n'est qu'un nominalisme mitigé, transporte au concept interne ce que le nominalisme rigide applique au mot. Le concept *homo* est universel, non parce qu'il contient et représente la nature humaine comme

une essence commune et identique à plusieurs individus, mais parce qu'il est un concept qui représente tous les individus humains indistinctement et d'une manière collective, comme le mot *homo* exprime tous les individus et chacun d'eux et leur est applicable. » Le troisième dit : « Quand l'entendement, faisant abstraction des différences individuelles, conçoit la nature humaine en ce qu'elle a d'essentiel et de nécessaire, et, par conséquent, comme universelle ou commune à tous ceux qui ont cette nature, la *chose* représentée et contenue dans ce concept est l'essence humaine elle-même qui existe en dehors de nous, et, par conséquent, les universaux ont une réalité objective quant à la nature que l'on appelle universelle, mais non quant à l'universalité elle-même, qui est une conséquence, une forme résultant du mode suivant lequel notre entendement conçoit les choses, c'est-à-dire, en faisant abstraction des différences individuelles et de la singularité ». En d'autres termes : « la nature, qui est conçue, connue et dénommée universelle, existe réellement en dehors de nous, et est la même qui existe dans les individus ; le *mode* suivant lequel nous la concevons et représentons, n'existe pas en dehors de nous ; il existe seulement dans notre entendement ». Le quatrième dit : « Non seulement la *chose*, ou la nature représentée et contenue dans le concept *homo*, existe en dehors de nous, mais elle existe encore réellement *suivant le mode* d'après lequel nous la concevons et la représen-

tons, c'est-à-dire, comme une réalité, comme une nature humaine qui existe en elle-même et par elle-même en dehors de tous les individus ; comme une essence humaine générale et pure qui n'est ni *cet* homme ni *cet* autre, et qui est dépouillée de tout accident étranger à l'essence, et de toute modification ou différence singulière ».

La formule scolastico-scientifique du nominalisme, tant du nominalisme rigoureux que du nominalisme mitigé ou conceptualisme, est *universale post rem*, parce que, en effet, l'universalité des mots et des concepts se forme à la suite ou en vertu de la connaissance de la réalité qui existe en dehors de notre entendement, c'est-à-dire, des individus. Le réalisme aristotélicien est exprimé par la formule suivante : *universale in re*, attendu que la réalité objective appelée universelle existe effectivement dans les individus, mais non avec le mode ou la forme d'universalité. Enfin, *universale ante rem*, est la formule du réalisme platonicien ou absolu, suivant lequel la réalité objective appelée universelle existe en dehors des individus et leur est antérieure.

Ces différentes théories sur les universaux une fois exposées et connues pour le lecteur, avec leurs dénominations et leurs formules, nous nous contenterons, en faisant l'histoire des opinions des philosophes scolastiques pendant cette période et les suivantes, de signaler le système adopté par chacun en particulier, relativement à

ce problème, et d'indiquer au besoin, les déviations partielles sur ce point.

§ XXXIV. — ROSCELIN.

Les chroniques et quelques manuscrits anonymes du XIe siècle semblent indiquer que le premier représentant systématique de l'école nominaliste fut un certain Jean (probablement Jean le *Sourd*), maître et précurseur de Roscelin et d'autres nominalistes fameux de ce temps. Conformément à ces indications historiques, Caramuel disait que Roscelin ne fut point l'auteur ou le fondateur du nominalisme, mais qu'il ne fit que développer ou consolider ce système : *nominalium sectæ non autor, sed auctor.*

Quoi qu'il en soit, il est certain que ce fameux nominaliste, qui était né dans la Bretagne française vers le milieu du XIe siècle, fit ses études dans les écoles de Soissons et de Reims. Fait chanoine de Compiègne et plus tard de Besançon, il mérita de ses contemporains le nom de *Novi Lycoci conditor*, à cause de ses grandes connaissances, du développement remarquable qu'il donna à la Philosophie d'Aristote, et aussi du grand nombre de disciples qui suivirent ses leçons : parmi eux, on comptait le fameux Abailard.

Partisan et d'une certaine manière fondateur, premier représentant du nominalisme rigoureux, Roscelin enseignait, suivant saint Anselme, son

contemporain, non seulement que les substances ou essences universelles sont de simples mots (*nonnisi flatun vocis putant esse universales substantias*), ou qu'elles ne possèdent qu'une universalité purement nominale, mais encore qu'il n'existe aucune distinction entre les accidents et la substance singulière qui leur sert de sujet : *Colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.*

Mais le chanoine de Compiègne ne se contenta pas de professer le nominalisme rigide sur le terrain philosophique ; le transportant dans le dogme et l'appliquant au mystère de la Trinité, il nia l'unité d'essence et de substance dans les trois personnes divines, et tomba par conséquent dans le trithéisme formel, n'admettant que l'unité de volonté et de puissance dans les trois personnes divines.

C'est là ce qu'on peut conclure des paroles et du témoignage de saint Anselme, qui écrit : *Roscelinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas.* Et il ajoute autre part, en se référant à Roscelin lui-même : *Quia videt unum hominem plures personas esse non posse, negat hoc ipsum de Deo.*

Sur ce terrain, comme en ce qui touche la théorie nominaliste, Roscelin fut combattu, non seulement par l'auteur du *Monologium*, mais aussi par Guillaume de Champeaux et par quelques autres. Grâce à ces attaques vigoureuses et persistantes,

le nominalisme rigide tomba avec le prestige de son fondateur dans une décadence rapide, bien qu'il ne disparût pas complètement : de manière que, suivant le témoignage autorisé de Salisbury, la conception nominaliste, par suite de la mort de son auteur, avait perdu beaucoup de terrain, et s'était comme évanouie, traînant une existence honteuse et précaire dans la seconde moitié du XII[e] siècle [1]. Abailard lui-même, qui avait été disciple de Roscelin, appelait son ancien maître *pseudo-philosophus et pseudo-christianus.*

§ XXXV. — ABAILARD.

Ce fameux disciple de Roscelin, qui, à coup sûr, mérite encore mieux que son maître les qualifications de *pseudo-philosophus* et de *pseudo-christianus*, naquit à Palais, près de Nantes, en 1073. Après avoir étudié la grammaire et la dialectique à Melun et à Corbeil, il vint à Paris, et se fit le disciple de Guillaume de Champeaux. Son esprit inquiet, querelleur et orgueilleux, ne lui permit pas de demeurer longtemps auprès d'un tel maître ; il s'en sépara pour se mettre à la tête d'une école, qui fut bientôt fréquentée par des milliers

1. « Fueruntque et qui voces ipsas genera dicerent esse et species ; sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit. Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in vestigiis eorum, licet erubescant, auctorem vel sententiam profiteri, solis nominibus inhærentes : quod rebus et intellectibus subtrahunt, sermonibus ascribunt ». *Polycraticus*, lib. VII, cap. XII.

de disciples, qu'attiraient son éloquence, sa subtilité, son érudition, et surtout le caractère particulier du nouveau maître. Souvent accusé et combattu pour ses opinions peu orthodoxes, Abailard vit plusieurs de ses doctrines condamnées et réprouvées par un concile, par saint Bernard et par le pape Innocent II; après des aventures érotico-tragiques et des vicissitudes nombreuses, causées en grande partie par son imprudence, son orgueil, sa pétulance, il se réconcilia avec l'Église, et passa les dernières années de sa vie dans la pénitence et la vertu, au monastère de Saint-Marcel, où il mourut à l'âge de soixante-trois ans, en 1142. Ses ouvrages principaux sont : l'*Introductio ad theologiam*, qui ne répond pas à son titre, car c'est une espèce de traité sur la Trinité ; — *Dialogus inter philosophum, christianum et judæum ;* — *Theologia christiana ;* un traité, publié par Cousin, et qui porte pour épigraphe *Sic et Non;* espèce de recueil de sentences et d'opinions des Pères de l'Église qui paraissent contradictoires.

On a cherché et l'on cherche encore à justifier la vie et les œuvres d'Abailard. Ces tentatives de réhabilitation, généralement inspirées par des préoccupations antichrétiennes et rationalistes, sont en désaccord avec la vérité historique. Ses modernes panégyristes peuvent tromper sur ce point ceux-là seuls qui n'ont lu ni les monuments contemporains, ni les écrits de ses disciples et de ses admirateurs, ni, qui plus est, les œuvres d'Abailard lui-même.

Celui-ci reconnaît dans son *Historia calamitatis suœ*, véritable autobiographie qui contient les principaux événements de sa vie, que, avant d'entrer dans la maison de Fulbert, et antérieurement à ses relations avec Héloïse, il était dominé par la superbe et la luxure. Il se regardait comme le grand et unique philosophe de son siècle (*cum jam me solum in mundo superesse philosophorum existimorem*), et il lâchait les rênes à la passion (*frena libidini laxare cœpi*) qui le mena à séduire Héloïse, et aux conséquences non moins scandaleuses et répréhensibles en elles-mêmes, que funestes et tragiques pour les deux malheureux coupables, qui furent la suite de cette faute [1].

1. Quoi qu'en disent les historiens ennemis du Christianisme, les romanciers de profession, les panégyristes et les admirateurs d'Abailard et d'Héloïse, leur conduite est immonde et mérite la plus sévère condamnation, non seulement à cause de leur première chute, mais encore de leurs sentiments et de leurs actes après leur conversion. Laissons de côté ce qu'il y a de douteux dans la vocation monastique d'Abailard, et tenons-nous en à Héloïse ; il est à croire que ceux qui lui décernent tant d'éloges et qui préconisent ses vertus, nous la donnant presque comme une sainte, n'ont pas lu certains passages de ses lettres, peu en harmonie avec la vertu chrétienne la plus vulgaire, combien plus avec la vertu héroïque, qui est le propre des saints ! Quoi de plus immoral, au point de vue chrétien, que de dire comme Héloïse qu'elle craint bien plus d'offenser Abailard que Dieu, et qu'elle désire plus être agréable à son ancien amant qu'à Dieu lui-même ! Elle prend Dieu à témoin (*Deus scit*) de ses sentiments sacrilèges, et nie implicitement elle-même la vérité et la sincérité de sa vocation religieuse : *In omni autem, Deus scit, vitæ meæ statu, te magis adhuc offendere, quam Deum vereor, tibi placere amplius quam ipsi appeto. Tua me ad religionis habitum,*

Voici maintenant en quelques lignes le résumé des opinions philosophiques d'Abailard :

1° On ne peut savoir avec certitude quelle fut son opinion sur le problème des universaux. Quelques critiques, biographes et historiens de la Philosophie le font partisan du conceptualisme et le donnent même pour l'inventeur de ce système ; il est plus probable qu'il resta indécis sur ce point, mais qu'il donna la préférence à la solution nominaliste. Bien que parfois il paraisse ne pas rejeter *eam philosophicam sententiam quæ res ipsas, non tamen voces, genera et species confitetur*, on ne peut mettre en doute ses prédilections pour la solution nominaliste, à en juger par le témoignage de ses contemporains[1] et surtout

non divina traxit dilectio. Singulière vertu chrétienne, celle qui inspire de telles paroles !

Que si cela ne suffit pas à ceux qui exaltent la vertu d'Héloïse et lui prodiguent tant d'éloges, nous recommandons le passage suivant de l'une de ses lettres, écrite dix ans après sa conversion ; passage que nous transcrivons en sa langue originale, parce que nous n'oserions par le traduire en notre langue : « Et si uxoris nomen sanctius validius videtur, dulcius mihi semper extitit amicæ vocabulum, aut, si non indignaris, concubinæ vel scorti... Deum testem invoco, si me Augustus universo præsidens mundo matrimonii honore dignaretur... carius mihi et dignius videretur tua dici meretrix, quam illius inperatrix.

1. Voici ce qu'écrit son disciple même, Jean de Salisbury : « Alius sermones intuetur et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum : in hac autem opinione deprehensus est peripateticus Palatinus Abælardus noster... rem de se prædicari monstrum dicunt. *Metalog.*, lib. II. cap. XVII.

par ses propres paroles : *Nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus*[1].

2° Dans ses écrits théologiques et spécialement dans sa *Theologia christiana*, Abailard tend à effacer la ligne qui distingue et sépare la Philosophie et la religion, la foi divine et la science humaine ; il prétend expliquer et comprendre par la raison pure les mystères les plus sublimes du Christianisme. De là les éloges exagérés qu'il donne aux philosophes en général, et en particulier à Platon, qu'il appplle *maximus philosophorum ;* et à Aristote, dont il écrit : *Si Aristotelem peripateticorum principem culpare prœsumamus, quem amplius in hac arte recipiemus ?* De là aussi son opinion sur l'identité entre la morale évangélique et celle de la Philosophie païenne, doctrine qui se rapproche de la moderne théorie de la morale indépendante : *Si enim diligenter moralia Evangelii præcepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat.*

3° Ses opinions sur Dieu ne sont pas moins dan-

1. Nous savons que quelques biographes et écrivains attribuent à Abailard la théorie que *l'universel* convient au *discours* ou à l'*oraison grammaticale ;* peu importe, la solution du problème n'en est pas moins nominaliste-conceptualiste. Que la raison attribue l'universel à un mot ou à une suite de mot formant un discours, si la dénomination d'*universel* ne se rapporte pas à la réalité elle-même, si elle est restreinte au nom et au concept subjectif, on ne sort point du terrain nominaliste et conceptualiste. Dans la question actuelle, il importe peu que l'on appelle *universel* le *quid incomplexum* ou le *quid complexum* des scolastiques.

gereuses et erronées, soit quand il compare l'Esprit-Saint à l'âme universelle du monde, qu'admettait Platon ; soit quand il s'exprime en termes si obscurs et si inexacts, qu'il paraît réduire la Trinité divine à une trinité nominale ou d'attributs dans le sens sabellien[1] ; soit quand il enseigne l'optimisme absolu et réel du monde.

4° En morale, il enseigne que tous les actes sont de leur nature indifférents, et que l'intention seule constitue la moralité des actions : *Opera omnia in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis, vel bona, vel mala dicenda sunt.*

Abailard enseignait aussi l'optimisme du monde actuel, (*facere quicquam nisi opportunum* (Deus) *non potest, imno nisi optimum*), et, — ce qui est bien plus grave, — il niait la liberté divine relativement à la création : *Necessario itaque Deus mundum esse voluit ac fecit* [2].

En terminant, nous remarquerons que dans son exposition ou ses commentaires sur les premiers

1. C'est ce qu'affirme saint Bernard, et l'on peut le conclure aussi des paroles de son disciple et admirateur Othon de Freisingue : « Sententiam ergo vocum seu nominum, non caute theologiæ admiscuit, quare de sancta Trinitate docens et scribens, tres personas nimium attenuans, non bonis usus exemplis, inter cætea dixit : Sicut eadem oratio est propositio assumptio et conclusio, ita eadem essentia est Pater et Filius, et Spiritus sanctus ». *De Gest. Trid.*, lib. I, cap., VII.

2. Toute cette doctrine se trouve contenue dans le passage suivant : « Quidquid itaque facit, sicut necessario vult, ita et necessario facit : tanta quippe est ejus bonitas, ut cum necessario ad bona quæ potest facienda compellat, nec omnino possit abstinere quin bona quæ potest efficiat, et quo melius potest, vel citius potest ». *Theol. christ.*, lib. V.

chapitres de la Genèse, Abailard combat les idées de l'astrologie judiciaire, si en vogue de son temps ; il considère les âmes des bêtes comme des parties subtiles des éléments (*illorum animas ex ipsis etiam elementis esse quasi quamdam eorum raritatem vel subtilitatem*), et il pense qu'Adam et Ève vécurent pendant quelques années dans le Paradis avant la chute.

§ XXXVI. — CRITIQUE.

Les éloges que dans ces derniers temps on a donné à ce philosophe, sont à tout le moins exagérés. Homme d'un caractère ardent et passionné, d'un esprit facile, d'une imagination fougueuse et féconde, Abailard eut l'éclat d'un météore qui éblouit, mais qui n'éclaire pas. Son talent, qui était plus ingénieux que profond, plus souple que solide et original, effleurait toutes les questions sans en résoudre aucune. Aussi, malgré le bruit qu'il fit en son temps, malgré la foule des disciples qui accouraient à ses leçons, malgré le nombre de ses écrits, nous ne voyons pas qu'il ait laissé après lui des méthodes ou des systèmes nouveaux, ni qu'il ait marqué son passage dans l'histoire de la Philosophie par quelques grandes et profondes conceptions.

La doctrine d'Abailard prouve une fois de plus la variété et l'opposition des opinions nées au sein de la Philosophie scolastique ; elle montre

aussi que l'on y rencontre déjà, à des degrés plus ou moins grands de développement, plusieurs théories que la Philosophie moderne regarde comme originales et comme lui appartenant en propre.

Nous venons de voir chez Abailard une théorie morale qui tend à nier la distinction essentielle et primitive entre le bien et le mal, comme font certaines écoles modernes ; son optimisme ressemble à celui de Malebranche et des autres partisans de ce système, et ses idées sur la morale évangélique comparée à la morale philosophique, renferment le germe de la moderne théorie de la morale indépendante.

Quant aux controverses d'Abailard et aux épreuves dont, à cause de sa doctrine, il fut l'objet, sans nier que la jalousie et les circonstances particulières de l'époque aient exercé à cet égard quelque influence, il faut bien en chercher les causes principales, véritables et réelles, dans son orgueil et dans ses passions, comme il le confesse lui-même : *Cum totus in superbia, et luxuria laborarem* ; mais avant tout et surtout dans ses doctrines erronées et dangereuses. La vérité est que, sans parler de quelques assertions hétérodoxes, que nous omettons ici comme appartenant à l'ordre purement théologico-religieux, on rencontre dans les œuvres d'Abailard des idées et des doctrines plus ou moins fausses et inacceptables dans la Philosophie chrétienne.

A part ce que nous avons déjà dit sur ce point,

il convient de ne pas oublier que, dans son *Expositio in Hexameron*, mais surtout dans sa *Theologia christiana*, Abailard s'efforce de prouver que les philosophes païens, et principalement les Platoniciens, ont connu et enseigné le mystère de la Trinité dans son acception catholique [1], et il conclut en affirmant qu'il s'agit ici de de choses que la raison naturelle apprend à l'homme : *Quia hæc de Deo naturaliter ratio unumquemque edocet.*

En suivant cette tendance, Abailard exalte outre mesure la science et les vertus des philosophes païens ; il pense que le plus grand nombre d'entre eux est sauvé ; il nous présente Socrate comme un martyr qui mourut avec la certitude de la récompense éternelle : *Quasi martyrem et certum de remuneratione occubuisse.* Ses idées sur ce point sont si exagérées, qu'elles justifient pleinement la parole de saint Bernard : *dum multum sudat quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum.*

1. « Revolvatur et ille maximus Philosophorum Plato, ejusque sequaces, qui totius Trinitatis summam post Prophetas patenter ediderunt ; ubi videlicet, Mentem quam Noyn vocant, ex Deo natam atque ipsi coæternam esse perhibent, id est, Filium... qui nec Spiritus sancti personam prætermisisse videntur, cum animam mundi esse astruerint tertiam a Deo et Noy personam ». *Theol. christ.*, lib. I, cap. V.

§ XXXVII. — SAINT ANSELME.

A côté et en face de l'école nominaliste du XIe et du XIIe siècle, s'élève l'école réaliste avec ses diverses nuances. Les principaux représentants du réalisme modéré furent saint Anselme et Guillaume de Champeaux; ce dernier cependant, comme nous le verrons plus tard, dévia quelque peu de la ligne générale dans les premiers temps de son enseignement.

En 1033, à Aoste, en Italie, naquit saint Anselme. Il passa sa jeunesse en France, et prit l'habit de moine à l'abbaye du Bec, en Normandie, où l'avait attiré la bonne réputation de ce monastère et la renommée de son école, dirigée par Lanfranc de Paris. Élu abbé de son monastère, Anselme fut élevé plus tard sur le siège archiépiscopal de Cantorbéry, et il mourut dans cette ville en 1109, laissant après lui un renom mérité de sainteté et de science. Outre ses nombreux écrits ascétiques, il composa de remarquables traités philosophiques et théologiques; les principaux sont: le *Monologium*, le *Proslogium*, le traité *de Veritate*, celui qui a pour titre *de Libero Arbitrio*, le *de Fide Trinitatis et Incarnatione Verbi*, écrit précisément dans le but de réfuter les erreurs de Roscelin (*adversus blasphemias Roscellini*) sur la Trinité.

L'archevêque de Cantorbéry emploie une partie

de ce dernier livre à combattre le nominalisme de Roscelin, auquel il oppose le réalisme modéré (*universalia in re*) ou aristotélicien. Les passages que nous avons cités en parlant de Roscelin, montrent assez que saint Anselme regardait ses erreurs dogmatiques comme une conséquence et une application de sa théorie nominaliste.

Les autres points importants de la doctrine philosophique de saint Anselme sont les suivants :

1° La foi divine, loin de mettre des obstacles à l'exercice de la raison, lui communique au contraire la lumière et surtout la sécurité. En s'appuyant sur la foi, la raison peut pénétrer dans le royaume de la vérité et le parcourir d'un regard plus éclairé (*fide stabilitus, in rationis ejus* (veritatis) *indagine se voluerit exercere*); et la raison qu'il en donne est très remarquable ; à savoir : que la vérité est si large et si profonde, qu'elle ne peut jamais être épuisée par l'homme : *Veritatis ratio tam ampla tamque profunda est ut a mortalibus nequeat exhauriri.*

Saint Anselme insiste souvent sur cette pensée éminemment catholique et scientifique : *Sacra pagina*, dit-il, *nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicit : Nisi credideritis, non intelligetis. Credo, ut intelligam*, écrit-il dans le chapitre premier du *Proslogium.*

2° Le point de départ de l'esprit humain pour s'élever à la connaissance de Dieu, c'est lui-même : *mens rationalis, quanta studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius* (Dei) *cogni-*

tionem ascendit; et cela est si vrai, que l'âme humaine trouve au dedans d'elle-même l'idée de Dieu, à l'aide de laquelle elle reconnaît et démontre son existence. La raison a l'idée d'un être le plus grand et le plus parfait parmi tous les êtres possibles, ou supérieur à tout ce qui peut être pensé ; et c'est là précisément la conception la plus rationelle, la plus primitive et la plus universelle de Dieu ; or, si Dieu n'existait pas réellement, nous pourrions concevoir un être qui lui serait supérieur et plus parfait que lui : donc l'idée même que nous trouvons au dedans de nous, prouve la réalité objective de Dieu, ou son existence réelle [1].

3° La notion ou idée essentielle de la liberté consiste dans la faculté d'opérer le bien ; aussi la liberté proprement dite peut et doit être définie : « la puissance de garder la rectitude de la volonté pour cette rectitude même, c'est-à-dire, par amour de la rectitude ou du bien moral » : *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.* Cette définition, qui est aussi applicable à la liberté en Dieu et dans les anges,

1. Telle est en substance la fameuse démonstration ontologique de l'existence de Dieu, reproduite plusieurs siècles plus tard par Descartes. Voici les termes dans lesquels la présente saint Anselme : Et quidem credimus te (Deum) esse aliquid, quod nihil majus cogitari possit... Et certe, id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo : si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est... Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse ; et hoc es tu, Domine Deus noster ». *Proslog.*, cap. II et III.

comme elle existe dans l'homme, prouve que la puissance de pécher n'entre pas dans l'essence de la liberté : *Non pertinet ad definitionem libertatis arbitrii posse peccare.*

4° Dans la théorie de saint Anselme sur la connaissance de Dieu en particulier, l'on rencontre çà et là quelques phrases qui ont comme une saveur ontologiste ; toutes cependant peuvent recevoir un sens différent de celui que leur attribuent les partisans de l'ontologisme, suivant que nous l'avons fait observer en parlant de saint Augustin. Celui qui voit la lumière et la vérité, peut dire qu'il voit Dieu : car la lumière de la raison, et la vérité qu'elle connaît et qui est contenue dans les premiers principes, sont des reflets de Dieu, lumière infinie, vérité essentielle et universelle. C'est dans ce sens que l'on doit entendre les phrases suivantes de saint Anselme : *Potuit* (anima) *omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam ? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te ; si non vidit te, non vidit lucem et veritatem.*

Saint Anselme mérite d'être regardé comme le représentant le plus authentique de la Philosophie scolastique dans la seconde période. La foi divine lui sert de guide, de base fondamentale et de règle pour ne pas s'égarer ; mais en même temps, loin d'étouffer et de contrarier le mouvement de la raison humaine, loin d'empêcher son vol dans la recherche de la vérité, elle lui prête des ailes pour s'élever dans les plus hautes régions de la science,

et la raison se livre en toute liberté aux spéculations les plus sublimes, et résout avec une sérénité surhumaine les problèmes les plus ardus. de la Philosophie. Celui qui voudra se donner une idée de la liberté, de la force, de la vigueur et de la sécurité avec lesquelles se meut la raison humaine, protégée, garantie et éclairée par les splendeurs de la vérité divine, n'a qu'à lire le *Monologium*, le *Proslogium* et le traité *de Fide Trinitatis* de l'archevêque de Cantorbéry : il y verra la raison humaine exposant, démontrant et developpant avec une admirable profondeur et avec un enchaînement logique, non seulement l'existence, l'essence et les attributs de Dieu, mais encore les sublimes mystères de la Trinité et de l'Incarnation, qui semblent perdre leur incompréhensibilité à la lumière de la raison fortifiée par la foi.

Après ce que nous avons dit sur les points capitaux de la doctrine philosophique de saint Anselme, il paraît inutile de faire remarquer qu'elle contient le germe de quelques théories modernes. Il suffit, pour s'en convaincre, de prendre garde à ce qu'il dit sur la théorie de faire le bien pour le bien lui-même, (*propter ipsam rectitudinem*), à sa définition de la liberté, à la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu, à sa preuve ontologique et à sa théorie des idées innées, au point de départ de son fameux argument, sans parler de la couleur ontologique que présentent quelques-uns de ses passages. Remar-

quons, cependant, que saint Anselme indique comme le dernier motif de la volonté le bien en tant qu'il est voulu de Dieu, de telle sorte que la *rectitude* ou le bien est seulement l'objet et le motif immédiat de l'élection, non le motif unique et absolu, comme le soutiennent Kant, Krause, et autres rationalistes de notre temps.

§ XXXVIII. — GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

Guillaume de Champeaux fut le contemporain de saint Anselme, l'ami de saint Bernard et l'adversaire de Roscelin et d'Abailard, — bien que celui-ci ait été son disciple. Après avoir enseigné avec gloire dans les écoles de Paris, il se retira dans l'abbaye de Saint-Victor et fut élevé plus tard au siège épiscopal de Châlons-sur-Marne diocèse qu'il gouvernait encore en 1121 ; l'on ignore l'époque précise de sa mort.

Sur les universaux, Guillaume, dans les premiers temps de son enseignement, adopta probablement une solution intermédiaire entre celle de Platon et celle d'Aristote : à en juger par un passage d'Abailard, il paraît considérer l'essence spécifique comme *unique*, identique, et *toute* en chaque individu ; les individus, d'après lui, ne se distinguent entre eux que par les accidents : *eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis... quorum sola multitudine accidentium* (esset) *varietas*. Ce pas-

sage, il est vrai, pourrait s'interpréter facilement dans le sens de la solution réaliste modérée, et il n'y avait peut-être de la part de Champeaux qu'une certaine impropriété ou inexactitude de langage.

En tout cas, on peut tenir pour plus probable que, dans la dernière période de sa vie, il professait et admettait la solution réaliste dans son acception modérée, ou aristotélicienne, comme on le déduit du passage suivant cité par Michaud dans sa monographie de cet illustre scolastique : *Vides* (idem) *duobus accipi modis, secundum indifferentiam, et secundum identitatem ejusdem prorsus essentiæ : secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem esse dicimus in hoc quod sunt homines... sed si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, cum sint duo homines.*

Ces derniers mots montrent clairement que l'évêque de Châlons professait alors le réalisme modéré, qu'il reconnaissait la réalité objective de la nature universelle existante dans les individus, *une* en eux, non par *identité*, mais par *ressemblance*.

Guillaume de Champeaux écrivit différents ouvrages, entre autres un *Compendium* des livres moraux de saint Grégoire, *Moralia abbreviata Guillelmi de Campellis ;* mais ses écrits, pour la plus grande part, ne sont pas arrivés jusqu'à nous : de là la rareté des documents exacts sur sa doctrine philosophique.

Dans son traité, *de Origine animæ,* Champeaux,

après avoir mentionné et réfuté la théorie traducianiste [1], expose et enseigne la théorie de la génération humaine, conformément à la doctrine catholique ; il marque la part qui revient au corps et celle qui revient à l'âme créée et infusée par Dieu : *Seminarium haberet* (homo generandus) *quantum ad corpus ; Deus autem infunderet novas animas.*

Guillaume de Champeaux est peut-être le premier philosophe scolastique qui ait exposé avec clarté et affirmé avec décision et exactitude la théorie de la création pour expliquer l'origine de l'âme humaine. En outre, et comme on le tire du passage cité en note, le maître d'Abailard inclinait à l'opinion que l'union de l'âme avec le corps a lieu dès les premiers instants de la conception (*quam cito conjunguntur semina patris et matris, statim adest anima*), devançant ainsi des théories et des opinions qui devaient apparaître plusieurs siècles après.

1. En exposant et discutant cette théorie, Champeaux se prévaut de l'opinion de saint Grégoire de Nazianze, suivant lequel l'union de l'âme humaine avec le corps a lieu dès les premiers instants de la conception, bien qu'alors et durant les premiers mois, ses puissances ne puissent régulièrement fonctionner, faute d'une disposition organique suffisante : « Inde etiam adducunt Gregorium Nazianzenum, sapientem virum, qui dicit quod quam cito conjunguntur semina patris et matris, statim adest anima, sed non exercet potentias ; sicut nec quando natus est puer non statim discernit, nec ea dijudicat, quæ post in adulta facit ætate ». *De Origin. animæ*, nº 2º.

§ XXXIX. — ÉCOLE PLATONICIENNE.

La préférence que pendant cette période on donna généralement à Aristote, n'empêcha pas que plusieurs manifestassent leurs prédilections pour les doctrines de Platon, bien que ses écrits fussent moins connus que ceux de son disciple. Durant la première moitié du XIIe siècle apparaissent quelques représentants plus ou moins caractérisés de la tendance platonicienne, non seulement dans la question si débattue des universaux, mais aussi relativement à plusieurs autres problèmes philosophiques. Citons particulièrement :

A) *Bernard de Chartres,* qui naquit dans le dernier tiers du XIe siècle, et qui peut être considéré comme le représentant le plus authentique du platonisme, à cette époque. Salisbury son contemporain l'appelle avec raison *perfectissimus inter platonicos :* Bernard de Chartres, en effet, fait siennes, ou reproduit avec une complaisance marquée plusieurs idées et affirmations de Platon, dont quelques-unes ne sont pas très conformes à l'orthodoxie. Parfois il semble insinuer que l'âme humaine et l'intelligence, qu'il appelle, — en altérant et défigurant leurs noms grecs, — la première, *entélychie*, et la seconde, *noys*, sont des émanations de la substance divine identifiées avec elles : *idem natura cum Deo.* D'autres fois il affirme que l'intelligence vivifie

le monde à la manière de l'âme universelle de Platon : *Ecce mundus cui Noys vita, cui ideæ forma, cui materies elementa.*

Dans son *Megacosmus*, non seulement il reproduit la conception platonicienne sur le monde intelligible comme cause du monde sensible, mais il explique la formation du second ou de la substance matérielle au moyen de la *sigillation* ou participation des idées : *idearum signaculis circum scripta.* Ce qui est encore plus grave et non moins explicite c'est ce qu'il dit sur la préexistence et l'éternité du monde du côté de la matière, et sur l'âme universelle, qu'il appelle *natura elementans*, comme principe efficient et immédiat du monde : *Quisnam ergo mundo et æternitati ejus audeat derogare ?.. Præcedit yle* (materia), *natura sequitur elementans, elementanti naturæ elementa.*

Ces passages et d'autres analogues que l'on trouve dans son *Megacosmus* et son *Microcosmus*, montrent que l'un et l'autre livre sont inspirés par la pensée platonicienne. Bien que dans les œuvres de Bernard et dans celles des autres platoniciens de cet âge qui sont parvenues jusqu'à nous, on ne rencontre pas des affirmations précises sur la question des universaux, l'on peut supposer qu'ils l'ont résolue dans le sens du réalisme absolu, étant donnée l'importance capitale qu'ils accordaient aux Idées de Platon.

Cette supposition est d'autant plus fondée, que son contemporain Salisbury nous parle d'un cer-

tain Gauthier de Mauritanie, défenseur des Idées platoniciennes, dans lesquelles il faisait consister les genres et les espèces, rivalisant ainsi avec Platon et imitant Bernard de Chartres : *Ille idæas posuit, Platonem æmulatus et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil præter eas, genus dicit esse vel speciem.*

N'oublions pas cependant que, si nous devons ajouter foi au témoignage autorisé de Salisbury, Bernard de Chartres et ses disciples travaillèrent avec ardeur à concilier la doctrine de Platon et celle d'Aristote, sur la question des idées et sur le problème des universaux dans leurs relations avec elles [1].

B) Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus), ou de la Poirée, comme d'autres écrivent, disciple de Bernard de Chartres et évêque de Poitiers, enseigna la Philosophie et la Théologie avec gloire et aux applaudissements de ses contemporains ; mais il tomba dans quelques erreurs théologiques sur la Trinité et l'Incarnation. Ces doctrines ayant été discutées et condamnées dans un concile de Reims, l'auteur se soumit au jugement de l'Église avec une sincérité toute chrétienne.

En sa qualité de disciple de Bernard de Chartres, Gilbert adopta la solution platonicienne ou du

1. Voici le curieux passage de Jean de Salisbury sur ce point : « Egerunt operosius Bernardus Carnotensis et ejus sectatores, ut componerent inter Aristotelem et Platonem ; sed eos tarde venisse arbitror, et laborasse in vanum ut reconciliarent mortuos, qui, quamdiu in vita licuit, dissenserunt. » *Metalog.*, lib. II. cap. XVII.

réalisme absolu dans le problème des universaux, et ce fut là probablement l'origine de ses erreurs dogmatiques. En effet, la théorie platonicienne implique l'existence ou la réalité objective des essences séparément des individus, et suppose que ceux-ci ne sont que des impressions ou *sigillations* de l'essence universelle, qui subsiste par elle-même et en elle-même. Appliquant cette solution à Dieu, l'évêque de Poitiers put conclure logiquement que les personnes (individus) divines sont comme des participations ou des impressions de l'essence divine, mais non identifiées avec elle ; il en conclut aussi que la nature divine ne s'est pas incarnée avec le Verbe, et que la Divinité et Dieu ne sont pas une même chose.

Si nous en croyons saint Bernard, adversaire principal des erreurs dogmatiques de Gilbert, celui-ci niait non seulement l'identité réelle entre la Divinité et Dieu, mais aussi entre les attributs et l'essence : *Recedant a nobis... qui magnitudinem qua magnus est Deus, et item bonitatem qua bonus... postremo divinitatem qua Deus est, Deum non esse impiisime disputant.*

Il faut reconnaître cependant que les indications que nous possédons sur le véritable sens de sa doctrine sont trop incomplètes et trop vagues, pour que nous puissions nous former un jugement déterminé sur sa doctrine théologique et sur l'origine de ses erreurs dogmatiques. On doit attacher d'autant plus d'importance à cette remarque, que l'auteur du *Metalogicus*, témoin très compétent en

la matière, s'il s'agit d'émettre un jugement sur ses erreurs théologiques, paraît affirmer que la théorie de Gilbert sur les universaux n'était point identique à celle de Platon, attendu que l'évêque de Poitiers plaçait l'universalité, non dans les idées éternelles ou dans les formes archétypes de Platon, mais dans certaines formes natives (*forma nativa*), qui ont avec les premières le rapport de l'image à l'original (*universalitatem formis nativis attribuit... Est autem forma nativa, originalis exemplum et quæ non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhæret, habens se ad Ideam, ut exemplum ad exemplar*), de telle sorte que les formes qui constituent les universaux, tiennent le milieu entre l'idée platonicienne et la forme ou nature singulière.

Parmi ses écrits, l'on remarque un traité qui a pour titre : *de Sex Principiis;* il y expose et y discute les six dernières catégories d'Aristote qui sont : *actio*, *passio*, *quando*, *ubi*, *situs*, *habitus*. Il donne à ces six catégories la dénomination de *formæ assistentes* relativement à la substance qui leur sert de sujet, pour les distinguer de la quantité, de la relation et de la qualité, qu'il regarde comme des *formæ inhærentes*.

C) *Adélard de Bath*, suivant l'opinion autorsée de Jourdain, vivait dans le premier tiers du XII[e] siècle, et on le compte aussi parmi les partisans du platonisme. Le seul ouvrage qu'on lui attribue et qui porte pour épigraphe *De eodem et diverso*, révèle en effet des tendances et des idées plato-

niciennes ; mais elles sont moins accentuées que dans Bernard de Chartres et dans Gilbert de la Porrée.

On dit que ce philosophe, à l'exemple des anciens, entraîné par l'amour de la science, visita différents pays et fréquenta les écoles grecques et arabes. On ajoute, et avec assez de fondement, qu'il traduisit d'arabe en latin quelques traités d'astronomie et de mathématiques, notamment ceux d'Euclide. Bath se plaint de ce que ses contemporains sont trop portés vers les anciens, et manifestent une certaine aversion à l'égard des modernes : *Habet hæc generatio ingenitum vitium, ut nihil quod a modernis reperiatur putent esse recipiendum.*

§ XL. — ÉCOLE MYSTIQUE. HUGUES DE SAINT-VICTOR.

Nous avons dit plus haut que Guillaume de Champeaux, avant son élévation à l'épiscopat, s'était retiré dans l'abbaye de Saint-Victor, ou, pour mieux dire, dans un petit monastère situé en dehors des murs de Paris et dépendant de l'abbaye de Saint-Victor à Marseille. A la demande de ses compagnons, le futur évêque de Châlons se vit obligé d'expliquer la Philosophie et la Théologie, donnant de la sorte, sinon la naissance, du moins l'impulsion et le renom à l'école de Saint-Victor, l'une des plus célèbres — et non sans raison — de cette époque et des siècles suivants.

Ses principaux représentants furent *Hugues*, né probablement aux environs d'Ypres, et son disciple *Richard*, originaire de l'Écosse, et qui mourut en 1173. L'un et l'autre écrivirent de nombreux ouvrages dogmatiques, mystico-exégétiques et philosophiques, qui portent la marque profonde d'un mysticisme que l'on pourrait appeler psychologique, eu égard à l'importance qui est donnée à la connaissance de l'âme et de ses facultés, mais qui mérite avec plus de raison le nom de mysticisme ontologique, parce que, même en dehors de l'ordre surnaturel et mystique, il renferme l'intuition directe de Dieu et de la vérité divine.

En outre, chez Hugues de Saint-Victor, le mysticisme est uni à ce que nous pourrions appeler le mysticisme néo-platonicien et idéaliste. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir ses commentaires sur le livre *de Cœlesti Hierarchia*, attribué à Denys l'Aréopagite, et où abondent des pensées et des passages qui reflètent, sans sortir de la sphère orthodoxe ou catholique, la conception mystique et néo-platonicienne. Le résumé et le complément de la Philosophie, pour Hugues, consiste à contempler les natures invisibles des subtances visibles, et les causes invisibles des choses visibles ; et ni la physique (*physica scrutatur invisibiles rerum visibilium causas*), ni les mathématiques, ni la théologie humaine n'ont pu arriver à cette connaissance, parce que les savants manquèrent du secours de la grâce et méprisèrent l'humilité : *Sapientes hujus mundi propterea stulti facti*

sunt, quia solo naturali documento incedentes, exemplaria gratiæ non habuerunt... Veritatem agnoscere non potuit (sapientia mundi), *quoniam in sua eruditione formam humilitatis tenere contempsit.*

La raison, ajoute-t-il, ne peut par elle-même pénétrer ou connaître certaines vérités supérieures, bien qu'appartenant à l'ordre naturel (*ratio per se non sufficit, nisi a Deo adjuta fuerit*), si elle n'est aidée par Dieu.

Hugues parle souvent de la manifestation de la vérité divine que l'homme obtient par l'élévation et la pureté de l'âme (*per mentis ascensum*), qui contemple la vérité dans la lumière supérieure et divine ; il parle des différents modes de révélation intellectuelle, d'illuminations médiates ou immédiates, d'ascensions et de degrés au moyen desquels l'homme entre en possession de la vérité divine : *Quibus gradibus divinæ illuminationis processio fiat usque ad nos ; et rursum quibus progressionibus mens nostra reducatur ad summæ claritatis contemplationem.*

Les passages de ce genre sont nombreux ; il y en a aussi beaucoup où il paraît indiquer que la lumière intellectuelle, avec laquelle et dans laquelle nous voyons la vérité, est la lumière divine elle-même ; et, à lire quelques-uns de ces textes, on croirait facilement que ce sont des passages de Plotin ou de quelqu'un de ses disciples [1].

1. Nous donnons ici quelques textes en preuve et comme *specimen* de langage mystico-idéaliste d'Hugues de Saint-Victor : « Mens vero hu-

Malgré cette tendance mystico-idéaliste, et même ontologique, si l'on veut, le principe catholique empêcha le moine de Saint-Victor de s'égarer dans les sentiers tortueux du panthéisme, ou dans les théories périlleuses et erronées d'Origène et des traducianistes : *Credimus animas non esse ab initio cum angelis simul creatas, sicut Origenes fingit, nec cum corporibus per coitum seminantur.* Il affirme également l'unité ou l'*unicité* de l'âme dans l'homme, spirituelle source et raison suffisante de la vie, comme elle l'est de la sensibilité, de la pensée et de la volonté libre [1].

En d'autres endroits de ses œuvres, apparaît cependant de nouveau l'élément néo-platonicien, avec la théorie de la réminiscence et des formes sensibles présentées comme des empêchements à la connaissance [2]. Aussi, et combinant cette doc-

mana eisdem rursus gradibus ad superna conscendens, sacra divini eloquii inspectione cœlestia secreta, et eam, quæ in angelis est, divinæ claritatis illuminationem perpendit, ex qua paulatim in invisibilium agnitionem succrescens *ad ipsum tandem summi Luminis splendorem contemplandum convalescit.*

Respicientes enim claritatem Patris, restituimur, id est, reformamur iterum; hoc est, reductive conversi ad illud unde venimus in *simplum ejus radium, ut in uno lumine unum simus,* qua lucemus ex lumine uno ». *Comment. in lib. de Cælest. Hierach.*, cap. 1.

1. « Nec duas animas esse credimus in uno homine, sicut multi scribunt... sed dicimus unam eamdem que esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii ». *De Anima*, lib. II, cap. XXXII.

2. *Animus enim corporis passionibus consopitus, oblitus est quid fuerit, et quia nihil aliud fuisse se meminit, nihil præter id quod videtur, esse credit.*

trine avec sa tendance mystique, Hugues conseille-t-il de chercher la vérité au dedans de nous-mêmes : *Discamus extra nos quærere, quod in nobis possumus invenire.*

Sa classification des facultés de l'âme offre aussi des réminiscences néo-platoniciennes et encore plus, ontologiques : car, outre les sens et l'imagination, il distingue trois facultés supérieures, qui sont la raison, l'entendement et l'intelligence. La *raison* perçoit les essences, les attributs, les modifications et les différences des corps à un point de vue universel et au moyen de l'abstraction. L'*entendement* (*intellectus*) perçoit les choses invisibles et les substances spirituelles créées. L'*intelligence*, qui touche immédiatement à Dieu, perçoit, ou, pour mieux dire, voit, immédiatement (*cernit*) la vérité suprême et immuable : *Cernit siquidem ipsum summum Verum et vere incommutabilem* 1.

1. « Ratio ea vis animæ est, quæ rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit. Abstrahit enim a corporibus quæ fundantur in corporibus non actione, sed consideratione, Intellectus ea vis animœ est, quæ invisibilia percipit sicuti angelos, dæmones, animas et omnem spiritum creatum. Intelligentia ea vis animæ est, quæ immediate supponitur Deo; cernit siquidem ipsum summum Verum, ac vere incommutabilem. Sic anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia Spiritum Increatum ». *De Anima*, lib. II. cap. VI.

§ XLI. — RICHARD DE SAINT-VICTOR.

La tendance mystique d'Hugues fut suivie et même développée par son disciple Richard de Saint-Victor. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil sur ses traités : *de Præparatione animi ad contemplationem*, et *de Gratia contemplationis*. Après avoir établi, comme son maître, que la connaissance de soi-même et de l'âme est la condition nécessaire pour s'élever à la connaissance, ou, pour mieux dire, à l'intuition de Dieu (*ad videndum Deum*) dans la vie présente, il affirme et il répète que l'homme ne peut arriver à cette contemplation et à la connaissance parfaite de Dieu par ses propres efforts (*nam ipsi* (homines) *ascendere omnino non possunt*). La raison en est que toute connaissance des créatures, si parfaite qu'elle soit, est aussi éloignée de la connaissance du Créateur, que le ciel est éloigné de la terre : *Ad cognitionem siquidem Creatoris, quantalibet cognitio creaturarum, quid aliud est quam quod terra ad cælum?*

Celui donc qui aspire à la connaissance des vérités supérieures, peut seulement les atteindre en suivant le Christ ; il travaille en vain celui qui n'est pas guidé et éclairé par la vérité divine, la seule que doit suivre l'homme qui ne veut pas tomber dans l'erreur [1].

1. « Illi soli sine impedimento perveniunt, qui Christum sequuntur, bui a veritate ducuntur. Quisquis ad alta properas, securus eas si te

Ce n'est pas seulement la vérité supérieure et divine, mais aussi la vérité humaine et terrestre, qui a besoin de l'enseignement du Christ : *Christus ergo est qui docet utraque ; sed terrena in valle, cœlestia in monte.*

Bref, la connaissance du monde et des choses naturelles, dont se glorifient la Philosophie profane et la raison de l'homme, ne contient guère que des erreurs et des choses vaines ; et l'ignorance à cet égard serait très profonde, si Dieu n'avait pas révélé à l'homme les connaissances nécessaires ; aussi n'est-il pas étonnant que ceux qui auparavant peinaient et cherchaient à apprendre à penser dans l'officine d'Aristote, travaillent aujourd'hui dans l'officine du Sauveur : *Multi qui prius fabricabant in officina Aristotelis.., discunt cudere in officina Salvatoris* [1].

præcedit veritas (divina) ; nam sine ipsa frustra laboras : Christum ergo sequere; si non vis errare ». *De Præpar. an. ad. contempl.*, cap. LXXVII.

1. « Ce passage de Richard de Saint-Victor est très remarquable et très curieux, à cause des allusions qu'il renferme, et qui se réfèrent probablement à Roscelin, Abailard, Bérenger, Gilbert de Poitiers, et en général aux novateurs et rationalistes contemporains ; « Tradidit Deus mundum disputationi eorum, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et defecerunt scrutantes scrutinio, eo quod non posset invenire homo opus quod operatus est Deus ab initio usque in finem. Revelavit autem Deus per Spiritum suum, quibus voluit, quantum de his scire oportuit... Et iam temporibus nostris insurrexerunt quidam pseudo-philosophi, fabricatores mendacii, qui volentes sibi nomen facere, studuerunt nova invenire ; nec erat eis cura tam ut assererent vera, quam ut putarent invenisse nova. Præsumentes itaque de sensu

Le mysticisme de l'école de Saint-Victor est l'expression et en partie le résultat de la réaction qui s'était produite dans les esprits contre les tendances rationalistes et exagérément scolastico-aristotéliciennes de Bérenger, de Roscelin, d'Abailard, de Gilbert de la Porrée, d'Amaury de Bène et de quelques autres auteurs de ce temps. Que l'on ne croie pas pour cela que l'école de Saint-Victor rejette absolument l'usage de la raison humaine par rapport à la vérité théologique et révélée. Elle s'efforce, au contraire, de pénétrer les plus hauts mystères de la foi, et se livré à des recherches profondes et subtiles (*profunda et subtilissima indagatione discutiantur*), dans le but de connaître, autant que possible, par le moyen de la raison ce que nous connaissons déjà par la foi, qui donne au catholique une certitude supérieure à toutes les autres : *Quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius, nihil constantius tenemus, quam quod fide apprehendimus.*

Quand il s'agit des vérités révélées et des mystères supérieurs à la raison, nous devons nous appuyer sur la foi et sur l'autorité, bien plus que sur les raisonnements et les arguments : *In ho-*

quo... tradiderunt sententias novas, arbitrantes secum ortam, moriturамque sapientiam... In tantum enim infatuata est illa qondam gloriosa mundana philosophia, ut innumeri quotidie ex ejus professoribus fiant ejus irrisores, et illam detestantes, nihil aliud profitentur scire nisi Christum Jesum et hunc crucifixam. Et ecce quam multi qui prius fabricabant in officina Aristotelis, tandem saniori consilio discunt cudere in officina Salvatoris » ! *De Contempl.*, lib. II, cap. II.

rum itaque cognitione vel assertione, magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, auctoritate potius quam argumentatione, juxta illud prophetæ : Nisi credideritis, non intelligetis.

Ces textes et ceux que nous avons déjà cités, montrent à quel point est injuste et déraisonnable l'historien de la Philosophie, Weber, quand il suppose que l'école de Saint-Victor, et nommément Richard, professait le libre examen. Tout le fondement de cette opinion se trouve dans ce passage du chapitre cinquième du traité *de Trinitate* : « J'ai lu souvent que Dieu est un, éternel, incréé, immense, tout-puissant, un et trine...; mais je ne me rappelle pas avoir lu les preuves de tout cela : les autorités abondent en la matière, mais les arguments sont rares ». Weber ne prend pas garde que ces paroles, dans la bouche du moine victorin, expriment uniquement la convenance et l'utilité de connaître, de rechercher et de discuter au moyen de la raison les vérités déjà admises par elle comme procédant de la révélation divine. Aussi le même Richard de Saint-Victor ajoute-t-il à la suite de ces paroles : « Je crois que je ferai chose utile si, par l'étude et par l'examen, j'arrive à jeter quelque clarté sur ces choses, sans pouvoir cependant pleinement satisfaire les esprits studieux ». *Studiosas mentes potero vel ad modicum adjuvare, etsi non detur posse satisfacere* [1].

1. S'il était possible, après ces paroles, de garder encore quelque doute sur la véritable pensée du moine de Saint-Victor, il disparaîtrait

Sans nier l'utilité de l'emploi légitime de la raison par rapport aux vérités supérieures et divines, le représentant de l'école de Saint-Victor sauvegarde la nécessité de la foi ; sans abandonner la conception mystique, suivant laquelle l'homme profite davantage dans la science des choses divines, par le moyen de la prière et de la componction, que par la recherche et l'examen scientifiques. *Melius in hoc ipsum orando, quam investigando proficimus ; altius devota compunctione, quam profunda perscrutatiome illuminamur.*

Saint Bernard (1091-1153), sans appartenir rigoureusement à l'école de Saint-Victor, contribua cependant à propager ses tendances, ses idées

à la lecture des passages suivants, empruntés précisément aux chapitres qui précèdent immédiatement celui que cite Weber. Les voici :

« Ad eorum itaque notitiam, de quibus recte dicitur nobis, si non credideritis, non intelligetis, oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiæ properare, et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam quæ per fidem tenemus, quotidianis incrementis proficere valeamus ». *De Trinit.*, cap III.

Erit itaque intentionis nostræ in hoc opere, ad ea quæ credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostræ documenta, veritatis nœdatione et exploratione condire ». *Ibid.*, cap. IV.

En résumé, l'école de Saint-Victor et son représentant ne font ni plus ni moins que ce qu'ont fait en tout temps les philosophes chrétiens : rechercher à l'aide de la raison et de la science l'objet de la vérité révélée, sans préjudice de la foi, et celle-ci étant présupposée comme base et comme règle de la recherche.

mystiques par ses écrits et par ses actes. Les premiers, moraux, exégétiques, mystiques et ascétiques presque en totalité, ne font qu'effleurer la Philosophie proprement dite ; et si l'histoire de la Philosophie fait mention de l'abbé de Clairvaux, c'est surtout à cause de ses disputes et de ses controverses théologiques avec Abailard et Gilbert de la Porrée.

§ XLII. — ÉCOLE INDÉPENDANTE ET ÉCLECTIQUE. — GUILLAUME DE CONCHES.

Tandis que l'école nominaliste et l'école réaliste, avec leurs différents maîtres, luttaient l'une contre l'autre avec des alternatives de fortune, et tandis que l'école de Saint-Victor réagissait contre les tendances rationalistes issues de ces deux systèmes, non moins que contre le rationalisme de l'école panthéiste, comme nous le verrons plus tard, apparurent quelques hommes qui dans leurs travaux et leurs études suivirent une direction plus ou moins éclectique et indépendante.

En premier lieu, et dans l'ordre chronologique, notons *Guillaume*, qui naquit à Conches, aux environs d'Évreux, en 1080, et qui mourut au milieu du XII[e] siècle. Il enseigna la Grammaire et la Philosophie pendant plusieurs années, et il compta parmi ses disciples Jean de Salisbury, qui suivit lui aussi cette direction indépendante.

Parlant de l'origine de l'âme humaine, Guillaume de Conches paraît incliner vers la théorie platonicienne de la préexistence des âmes avant d'être unies au corps. En divers endroits de ses ouvrages il semble insinuer la même opinion, car il donne à entendre que l'âme est attirée à l'union avec le corps par la consonnance et l'harmonie qui existe et qui se manifeste dans le corps humain [1].

En réalité, la Philosophie de Guillaume de Conches est plus éclectique que platonicienne ; il s'approprie indistinctement les idées de différents systèmes et de divers philosophes, et manifestement reste indéçis, pour ne pas dire en contradiction avec lui-même. Ainsi nous le voyons professer la création singulière et successive des âmes, après avoir montré une certaine propension à admettre leur préexistence et leur création simultanée : *quotidie novas animas creari*.

Puis, après avoir affirmé la production successive quotidienne (*quotidie*) des âmes, à l'encontre de leur création éternelle et de leur préexistence séculaire enseignée par Platon, notre scolastique rejette en terminant la théorie traducianiste

1. « Et hoc est quod Plato significare voluit, cum Deum animam ex musicis consonantiis constituisse narravit... Hæc proportio animam allicit et corpori conjungit, et in corpore retinet. Et si proprie et vere loqui velimus, dicemus animam nec corporis ejus qualitates, sed proportionem et concordiam quibus partes corporis sunt conjunctæ, diligere... Sed ex quo incipiunt elementa discordare, abhorret anima corpus, et ab eo separatur ».

et la génération des âmes, pour affirmer leur création *ex nihilo* par la libre volonté de Dieu : *Non ex traduce, non ex aliqua substantia, sed ex nihilo, solo jussu Creatoris creari.*

Guillaume de Conches se distingue de ses contemporains par la tendance métaphysique, anthropologique et même physiologique de ses études et de ses travaux. Dans son principal ouvrage, qui a pour titre : *Magna de naturis Philosophia*, de même que dans sa *Philosophia minor* et dans le traité connu ou publié sous le nom de *Tertia Philosophia* les questions métaphysiques et plus encore les questions psychologiques et physiologiques occupent un rang à part. Nous rencontrons des chapitres spéciaux où il est traité *de matrice de stomacho*, *de vesica*, *de capite*, de *cerebro*, *de visu*, *quare capilli crescunt*, et beaucoup d'autres de ce genre. Aussi ce philosophe peut-il être considéré à bon droit comme le représentant principal de la physique et de l'anthropologie pendant la seconde période de la scolastique.

Sa pensée sur la valeur de l'autorité des Pères de l'Église dans les sciences est aussi rationnelle qu'orthodoxe : il reconnaît en effet que l'on ne doit pas aller contre leur doctrine quand il s'agit de la foi et de la morale chrétienne (*in his quæ ad fidem catholicam vel institutionem morum pertinent, non est fas... sanctorum Patrum auctoritati contradicere*) ; mais il déclare que dans les sciences naturelles leur autorité, bien que digne de tout respect, n'est point irrécusable, parce

qu'elle est humaine : *Etsi enim majores nobis, homines tamen fuere.*

§ XLIII. — JEAN DE SALISBURY.

Plus d'une fois déjà nous avons cité Jean de Salisbury. En effet, dans les lettres de cet écrivain, dans son *Metalogicus* et dans son *Polycraticus*, on trouve des renseignements et des indications que l'on chercherait en vain dans les autres auteurs, sur la doctrine et les systèmes des philosophes et des écrivains de cette époque. Originaire de l'Angleterre, où il naquit en 1110, Salisbury reçut son éducation littéraire à Paris, et il y fut pendant quelque temps le disciple d'Abailard. De retour dans sa patrie, il devint le compagnon, l'ami et le conseiller de saint Thomas Becket ou de Cantorbéry, dont il écrivit la vie, et à la canonisation duquel il travailla efficacement. En 1176, il fut élevé au siège épiscopal de Chartres ; il gouverna cette église pendant quatre ans, et mourut en 1180.

Dans son *Metalogicus*, il combat les subtilités et les arguties dont faisaient si souvent usage beaucoup de ses contemporains, il essaye d'indiquer et de corriger les abus qui s'étaient introduits en cette matière, et il s'efforce de donner à la Philosophie et aux sciences une direction plus pratique.

De là sa tendance mystique et positive; de là aussi l'énergie avec laquelle il s'élève contre le formalisme excessif de la scolastique contemporaine de la part des écoliers et des maîtres. Pour Salisbury, la véritable Philosophie consiste dans la connaissance de l'Écriture, qui contient toute sorte de connaissances (*ipsa siquidem omnium rerum continet disciplinam*), ou la science de toutes les choses, et qui apprend surtout à aimer Dieu, ce en quoi consiste la véritable Philosophie, Platon lui-même ayant dit, que celui-là est philosophe qui aime Dieu : *Si enim secundum Platonem philosophus amator Dei est, quid aliud est Philosophia nisi Divinitatis amor ?*

En même temps, l'auteur du *Polycraticus* réprouve et couvre de ridicule, avec une énergie pleine d'ironie, ceux qui faisaient consister la Philosophie à amonceler paroles sur paroles, à accumuler des formules vides de tout sens réel et pratique, touchant à toutes les questions sans en résoudre aucune avec précision, faisant montre d'une vanité intolérable, et dissimulant la pauvreté des idées ou de la doctrine sous l'abondance des mots : *Nam qui verbosior est videtur doctior.*

Le portrait que Jean trace des philosophes de son temps, bien qu'un peu exagéré sans doute, et trop généralisé [1], rappelle involontairement à la mé-

1. Voici quelques traits de ce tableau : « Illi qui verbis inhærent malunt videri quam esse sapientes. Plateas circumeunt, terunt limina doctorum; quæstiunculas movent, intricant verba ut suum et alienum obducant sensum... Jactatores sapientiæ, non amatores, et id quod nesciunt,

moire les luttes tumultueuses et passionnées des écoles naissantes au XIIe siècle. Les noms mêmes de David de Dinant, de Gilbert de la Porrée, de Roscelin, de Guillaume de Champeaux et d'Abailard se laissent entrevoir dans les pages du *Polycraticus*.

En ce qui touche la controverse sur les universaux, nous avons déjà vu, lorsque nous avons parlé de Roscelin et de son nominalisme, que Salisbury n'est en rien nominaliste. Il se borne à noter ce fait, qu'à part les nominalistes, certains suivaient le réalisme, tandis que d'autres s'attachaient au conceptualisme. Il divise et subdivise ces théories en une foule d'autres, car cette question avait alors le privilège de donner naissance à une infinité d'opinions parmi les philosophes ; il était difficile de trouver en cette matière, comme en plusieurs autres d'ailleurs, un homme qui voulût suivre l'enseignement de ses maîtres (*aut nullus, aut rarus est, qui doctoris sui velit inhærere vestigiis*), nous dit l'auteur du *Metalogicus*.

pravo pudore nescire, quam qæurere et discere malunt, presertim si adsint alii quibus notum arbitrentur, quod ipsi nesciunt. Fastum tamen eorum ferre non poteris. De omni materia loquuntur... Verba multiplicant, ut sæpe minus intellecti sint onere et multitudine verborum quam rerum difficultate... Nam qui verbosior est videtur doctior ». *Polycraticus*, lib. VII, cap. XII.

Les défauts et les caractères que l'on attribue ici à certains scolastiques du XIIe siècle, sont ceux que l'on rencontre chez les sophistes et les pédants de toutes les époques : il est facile de les appliquer à ceux qui entouraient Socrate, et à ceux que, de nos jours, nous rencontrons sur notre chemin.

Néanmoins, en dépit de ses fréquentes hésitations sur ce point, et bien que, dans l'exposition et la discussion du problème des universaux, Salisbury s'efforce de garder la neutralité, il vient un moment où il lui est impossible de cacher sa prédilection pour la solution aristotélicienne [1], malgré l'appui que les idées platoniciennes rencontrèrent en saint Augustin et en beaucoup d'autres philosophes.

En réalité, ce qui caractérise principalement les écrits et les idées de Salisbury, c'est un certain criticisme qui le porte à se défier de la raison humaine abandonnée à ses propres forces, criticisme qui parfois, et à en juger par certains passages, dégénère presque en un scepticisme académique, partiel et modéré cependant : *In his quæ sunt dubitabilia sapienti, academicum esse pridem professus sum.*

§ XLIV. — PIERRE LOMBARD ET ALAIN DE LILLE.

Pierre Lombard fut condisciple de Salisbury ; il naquit aux environs de Novare, en Lombardie : de

1. Après avoir exposé les théories opposées de Platon et d'Aristote, et après avoir fait allusion aux principaux défenseurs de l'une et de l'autre, Salisbury conclut en disant : « Unde licet Plato cœtum philosophorum grandem, et tam Augustinum, quam alios plures nostrorum, in statuendis ideis habeat assertores, ipsius tamen dogma in scrutinio universalium nequaquam sequimur, eo quod hic Peripateticorum principem Aristotelem, dogmatis hujus principem profitemur ». *Metalog.*, lib. II, cap. xx

là lui vint le surnom de Lombard. Ce savant italien, qui fut sacré évêque de Paris en 1159, est l'auteur des *Sententiarum libri quatuor*, ouvrage qui fut fameux au moyen âge, et longtemps encore après, non pas tant pour son mérite intrinsèque, que parce qu'il servit de texte à de nombreux et souvent excellents commentaires des philosophes et des théologiens postérieurs. Ce livre n'est, au surplus, qu'un recueil de sentences, empruntées pour la plus grande partie aux Pères de l'Église ; il ressemble, à certains égards, au *Sic et Non* d'Abailard, mais il est écrit dans un sens parfaitement orthodoxe. Son objet est bien plus théologique et dogmatique que philosophique; cependant on y rencontre des idées qui rentrent dans le cadre de la Philosophie, principalement lorsque l'auteur s'efforce de concilier des sentences et des opinions différentes des Pères.

Cet écrivain, qui, dit-on, fut le premier qui porta le titre de *Docteur en théologie*, et qui est plus connu dans les écoles sous le nom de *Magister Sententiarum*, rencontra des adversaires et des ennemis qui attaquèrent vivement son livre, lequel, après sa mort, fut près d'être livré aux flammes. L'abbé de Saint-Victor, Godefroy ou Gauthier, avait coutume d'appeler *quatuor labyrinthos Franciæ*, les quatre labyrinthes de France, Abailard, Pierre Lombard, Gilbert de la Porrée et Pierre de Poitiers; il prétendait qu'ils traitaient avec une légèreté scolastique les mystères ineffables de la Trinité et de l'Incarnation, et qu'ils

s'inspiraient uniquement de l'esprit d'Aristote : *Uno spiritu aristotelico afflati, ineffabilia Trinitatis et Incarnationis scholastica levitate tractarent.*

A notre avis, ces appréciations de Gauthier sur Pierre Lombard sont exagérées et même inexactes. Il est certain que le livre des *Sentences* fut accusé de contenir des hérésies du vivant même de l'auteur, et même par l'un de ses disciples, Jean de Cornouailles ; il est certain qu'Alexandre III condamna, ou du moins défendit d'enseigner une proposition tirée de ce livre ; il est certain que le fameux Joachim, abbé de Flora, accusa Pierre Lombard d'enseigner des erreurs sur la Trinité ; il est certain enfin que les professeurs de théologie de l'université de Paris arrêtèrent en 1300, de ne pas enseigner quelques propositions empruntées à l'auteur du livre sur les *Sentences ;* mais l'on ne doit pas pour cela mettre en doute son orthodoxie. La proposition réprouvée par Alexandre III le fut à cause de son sens ambigu et confus. L'université de Paris ne condamna jamais comme hérétiques les propositions de Pierre Lombard, et quant aux accusations de l'abbé Joachim, elles obtinrent un résultat tout contraire à celui qu'il s'était proposé, à savoir l'approbation implicite de la doctrine de l'évêque de Paris, et la condamnation de celle de l'abbé de Flora au concile de Latran, tenu sous Innocent III.

Si Gaultier ou Gauthier de Mauritanie, comme

l'appelle son contemporain Salisbury, manqua de justice en plaçant Pierre Lombard à côté de Gilbert et d'Abailard, il commit la même faute en donnant à entendre que le premier, comme les deux autres, abusa de la dialectique dans les questions théologiques. Pierre Lombard s'efforce de concilier la méthode expositive ou dogmatique avec la méthode scientifique ou dialectique, et, en réalité, l'on peut bien dire que ce qui prédomine dans son œuvre, c'est la méthode expositive, attendu qu'il s'agit d'un livre qui, de l'aveu même de son auteur, est une collection ou un recueil des sentences des Pères de l'Église (*brevi volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis*), une sorte de *compendium* méthodique de sa doctrine sur les questions théologiques, en tant que cette doctrine s'appuie sur les témoignages de la vérité éternelle et de la tradition chrétienne : *In labore multo ac sudore volumen, Deo præstante, compegimus ex testimoniis veritatis in æternum fundatis, in quo majorum exempla doctrinamque reperies.*

Nous possédons peu de renseignements sur la doctrine d'Alain de Lille (*Alanus de Insulis*), de Lille, suivant les uns, et de Rÿssel, suivant les autres. Il naquit à Lille en 1114, et, après avoir été recteur de l'université de Paris, il fut promu à l'évêché d'Auxerre, dignité à laquelle il renonça pour embrasser la vie monastique à Clairvaux, où il mourut à un âge très avancé, dans les premières années du XIII[e] siècle. La variété et l'uni-

versalité de ses connaissances le firent appeler *Doctor universalis.*

Son œuvre principale : *de Arte sive de articulis fidei catholicæ*, est une espèce de Somme théologique, plus complète et plus scientifique, quant au fond et à la forme, que celle de Pierre Lombard. La méthode est plus scolastique et même géométrique à certains égards : elle procède par définitions, axiomes et démonstrations. Alain, qui partage son ouvrage en cinq livres, traite dans le premier de l'existence, de l'essence et des attributs de Dieu, du mystère de la Trinité et de la cause première des choses. Dans le second, il traite de la création du monde, des anges et des hommes, et de la nature de la liberté. La rédemption du genre humain par Jésus-Christ constitue la matière ou l'objet du troisième livre. Le quatrième traite des sacrements, et le cinquième de la résurrection et de la vie future.

Quelques historiens ont voulu faire d'Alain un panthéiste ; mais ce jugement manque de fondement solide, à moins que l'on ne veuille traiter de panthéistes tous ceux qui ont connu et qui ont commenté le livre *de Causis* et les livres aréopagitiques, dans lesquels on rencontre un certain néo-platonisme, qu'Alain et d'autres commentateurs catholiques interprètent dans un sens orthodoxe. Ce qui est certain, c'est qu'Alain, dans plusieurs de ses ouvrages, et particulièrement dans celui qui a pour titre *de Planctu Naturæ*, manifeste des tendances au platonisme, principalement

dans la théorie des Idées, qu'il considère, à l'exemple de Platon, comme des formes ou des sceaux [1], des natures sensibles et matérielles ; mais en réalité et d'une manière générale, la tendance doctrinale d'Alain est une tendance relativement indépendante et conciliatrice entre Platon, Aristote et les Pères de l'Église.

§ XLV. — ÉCOLE PANTHÉISTE.

A côté et à la suite des différentes écoles et directions philosophiques dont nous venons d'esquisser l'histoire, apparut vers le milieu du XIIIe siècle une école panthéiste. Cette école représente la tradition qui, dans la scolastique, doit sa naissance à Érigène ; elle reproduit les idées ou les tendances rationalistes et hétérodoxes de Roscelin, d'Abailard et de Gilbert de la Porrée ; mais surtout elle représente l'influence, l'introduction dans les écoles de l'Europe chrétienne du principe panthéiste contenu dans quelques commentaires des Arabes sur Aristote, dans la résurrection et la diffusion des traditions cabalistiques, et dans les livres d'Avicebron, de Maimonides et d'autres

1. Ainsi paraissent l'indiquer, bien que non d'une manière précise, des passages de l'ouvrage cité *de Planctu Naturæ*, dans l'un desquels on lit :

Quæ Noys plures recolens ideas,
Singulas rerum species monetans,
Rerum togas formas, chlamydemque formæ
Pollicæ formas.

auteurs juifs qui fleurirent à cette époque et dans les deux siècles précédents.

Amaury de Chartres et David de Dinant sont comme la personnification de ces tendances panthéistes et rationalistes, qui, pénétrant à la dérobée dans les universités et dans les écoles, et s'emparant de certaines intelligences, produisirent la première rencontre entre la Philosophie rationaliste et la Philosophie scolastique. Pour décider la victoire il fut besoin de tout le prestige des grands écrivains du XIIIe siècle.

A. — Amaury (*Almalaricus Carnotensis*) de Chartres, qu'on appelle aussi de Bène, du lieu de sa naissance, dont on ignore l'époque fixe, de même que celle de sa mort, qui doit être arrivée vers les années 1206-1207 environ, fut le premier représentant de cette école. Ses œuvres, ainsi que celles de son disciple David de Dinant, ayant été condamnées au feu comme hérétiques, sa doctrine ne nous est connue que par d'autres écrivains. Néanmoins, en ce qui concerne Amaury, nous possédons le témoignage autorisé de Gerson, qui nous renseigne exactement sur ce que celui-ci enseignait.

a) Le Créateur et la créature sont une même chose (*Creator et creatura idem*) ; Dieu est toutes choses, et toutes les choses sont Dieu : *Omnia sunt Deus.*

b) Dieu est la fin de toutes les choses, parce que toutes retourneront à lui, s'identifieront à sa substance et formeront avec lui un seul et même

individu : *In Deo... unum individuum atque incommutabile permanebunt.*

c) Bref, toutes les choses forment une seule et même substance (*omnia esse unum*), et Dieu est l'essence de toutes les créatures : *Dixit enim Deum esse essentiam omnium creaturarum.*

Le panthéisme d'Amaury peut être considéré comme une conséquence et une application du réalisme exagéré qu'il professait dans la question des universaux. Il enseignait, en effet, l'unité et l'identité parfaite de l'essence dans les individus : *Alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem.*

L'historien de l'université de Paris, du Boulay, affirme qu'Amaury enseignait en outre que les personnes de la Trinité ne sont point coéternelles, mais successives, et que Jésus-Christ est dans l'Eucharistie de la même manière qu'il est dans les autres choses. Sa théorie trinitaire qui, étant donné son panthéisme, équivaut à dire que les personnes divines sont des manifestations ou des évolutions différentes et successives de la substance divine, devait le conduire et le conduisit en effet à regarder l'histoire comme le règne successif des trois personnes divines. Aussi enseignait-il que, de son temps, les règnes du Père et du Fils étant terminés, commençait le règne du Saint-Esprit, et avec lui la dernière époque de l'histoire et du monde : *Filius usque nunc operatus est, sed Spiritus sanctus ex hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari :*

Staudenmayer, qui paraît avoir eu sous les yeux des documents spéciaux et peu connus relativement à Amaury, dit que celui-ci enseignait aussi que l'Esprit-Saint est l'âme ou tient lieu de l'âme dans chaque homme. D'où il résultait :

a) Que, de même que nous disons que le Christ est Dieu et homme véritable, ainsi devons-nous dire de toute personne humaine, attendu qu'elle est une véritable incarnation de l'Esprit-Saint, de qui elle reçoit l'être, la vie et l'âme;

b) Que dans l'homme n'existent ni ne peuvent exister de péchés, ses actes procédant de l'Esprit-Saint, et Dieu étant incapable de pécher. L'homicide, l'adultère, et généralement tous les actes qu'on appelle péchés, cessent de l'être pour qui est en possession de la véritable foi (protestantisme ou luthéranisme), unique chose nécessaire au salut.

Amaury niait aussi la transsubstantiation, et parlait de ce mystère, comme en parlèrent depuis certaines branches du protestantisme. Pour cela, et à cause de l'affinité ou identité de sa doctrine avec la doctrine luthérienne sur la foi et les bonnes œuvres, divers écrivains protestants, comme Flath, Vougtan, Hase, etc., lui ont donné, à juste titre, place parmi les précurseurs de la soi-disant *Réforme*.

La doctrine d'Amaury exprime comme le suc de diverses hérésies qui s'élevèrent au XIIIe et au XIVe siècles, et elle renferme l'idée mère de certaines théories sur la Trinité et sur la Philosophie

de l'histoire, qui ont mené grand bruit de nos jours, et qui sont loin d'avoir l'originalité qu'on leur attribue généralement.

B) *David de Dinant*, comtemporain et disciple d'Amaury, professe, comme son maître, le panthéisme, et, à en juger par certaines indications d'Albert le Grand, de saint Thomas et d'autres écrivains, son panthéisme fut un panthéisme matérialiste. « Quelques-uns dirent », écrit saint Thomas, « que Dieu est le principe formel de toutes les choses, et telle paraît avoir été l'opinion des disciples d'Amaury. Mais la troisième erreur fut celle de David de Dinant, qui affirme nettement que Dieu est la matière première ».

Albert le Grand, presque contemporain de David de Dinant, et qui eut de fréquentes discussions avec ses disciples, nous dit que celui-ci enseignait que Dieu, l'âme et la matière première sont une même chose [1], et en un autre endroit, il ajoute [2] que « David de Dinant disait que Dieu et la matière première sont identiques, apportant à cet effet le témoignage d'Anaximène, qui enseigne que toutes les choses sont un seul être, et que cet être est Dieu ; pour David de Dinant, cet être unique est la matière : d'après lui, en effet, rien n'existe en réalité que la matière, les autres choses n'ayant qu'une existence apparente et phénoménale ».

1. *Op. omn.*, tome XIX, traité XII, quæst. LXXII.
2. *Ibid.*, traité X, quæst. IV.

Ce panthéiste avait, paraît-il, écrit quelques traités théologiques en langue vulgaire, car dans la condamnation de ses écrits, l'on parle de livres théologiques écrits *in romano*, et, en d'autres endroits, de *libri gallici : libri magistri David de Dinant, et libri gallici de theologia perpetuo damnati sunt et exusti.*

Dans un concile célébré à Paris, les Pères, après avoir fulminé diverses peines contre Amaury et quelques-uns de ses disciples ; après avoir ordonné que l'on brûlât les cahiers de David de Dinant [1], et défendu de les conserver, veulent que l'on remette aux Évêques diocésains ses livres théologiques écrits en roman : *De libris theologicis scriptos in romano, præcipimus quod episcopis diæcesanis tradantur.*

Albert le Grand et saint Thomas mentionnent en divers endroits de leurs ouvrages l'erreur de ce panthéiste, et le second montre que David de Dinant tomba dans cette erreur, parce qu'il ne comprenait la simplicité de la matière première et de Dieu, qu'en affirmant leur identité, ou en niant toute différence entre eux [2].

1. « Quaternuli magistri David de Dinant, infra Natale episcopo Parisiensi afferantur, et comburentur... Apud quem invenientur quaternuli magistri David a Natali Domini in antea, pro hæretico habebitur ».

2. « In hoc autem insania David de Dinando confunditur qui ausus est dicere, Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia ». *Sum. cont. gent.*, lib. I, cap. XVII.

§ XLVI. — TROISIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

Avec le XIIIe siècle commence la grande période de la Philosophie scolastique, la période de sa perfection, la période de ses grands écrivains et de ses sublimes génies, celle où la Philosophie chrétienne arrive à son apogée, et s'élève à la plus grande hauteur où elle pouvait atteindre, étant données les conditions de l'époque et l'état des autres sciences; celle où elle accomplit pleinement sa mission providentielle. Cette période, en effet, noue une solide alliance entre la Philosophie et la Théologie, entre la science et la religion, et démontre pratiquement que, sans cesser d'être catholique, on peut être homme d'érudition et de savoir, comme le furent l'encyclopédiste Vincent de Beauvais et les polyglottes Mœrbeck, Roger Bacon et Michel Scot; que, sans cesser d'être catholique, on peut cultiver avec passion et faire progresser les sciences physiques et naturelles, comme les cultivèrent et les développèrent Albert le Grand et Bacon; enfin que, sans cesser d'être catholique, on peut être un grand philosophe, et un profond penseur, comme le fut saint Thomas d'Aquin.

C'est justice de constater qu'une partie de la gloire du XIIIe siècle revient au XIIe, qui l'a préparé, l'a conçu, et l'a, pour ainsi dire, porté dans

son sein. La grande fermentation intellectuelle et sociale d'où sortit le XIIIe siècle avec ses gloires et ses grandeurs de tout genre, fut le résultat et l'expression des grands travaux et des éléments accumulés et mis en activité pendant la seconde période de la Philosophie scolastique, et particulièrement pendant le XIIe siècle. Diverses influences ont préparé et commencé, mais surtout fortifié, développé et fécondé cette grande fermentation : il faut avant tout signaler cette série ininterrompue de philosophes et de théologiens dont nous avons parlé plus haut ; la multitude et la variété des systèmes, des écoles et des tendances doctrinales qui s'y révèlent ; l'échange d'idées qui, grâce aux Croisades, s'établit entre l'esprit européen et l'esprit oriental, l'esprit arabe et l'esprit juif ; l'introduction dans l'Europe chrétienne des textes aristotéliciens et néoplatoniciens inconnus jusqu'alors, et les commentaires des Arabes et des Juifs sur ces textes, comme aussi leurs livres de médecine et d'astronomie ; le développement des sciences médicales et juridiques, représentées par les écoles de Salerne et de Bologne ; les luttes intérieures du Sacerdoce et de l'Empire ; le contact permanent des Grecs, des Arabes et des Latins, durant la domination de ces derniers en Palestine ; la fondation des universités, et l'enthousiasme littéraire qui groupait la jeunesse par milliers dans leurs salles, dans les cloîtres des monastères et jusque sur les places publiques ; l'introduction du papier, qui fit, à cette époque, une révolution

analogue à celle de l'imprimerie au xve siècle ; la décadence de la féodalité, qui coïncide avec la résurrection et la consolidation des pouvoirs et des intérêts municipaux ; la création des langues vulgaires ; les premiers essais de la littérature nationale, la division et la sanction juridique de la propriété territoriale, le développement de l'industrie et du commerce, et enfin, comme résultat naturel de toutes ces causes, le développement de la culture générale dans toutes les classes sociales.

Tout cela explique la grande fermentation intellectuelle et sociale que l'on remarque en Europe pendant les premières années du XIIIe siècle ; là est la raison suffisante de la crise périlleuse que traversa alors la société chrétienne. Le choc produit par le contact des idées arabes, néo-platoniciennes et judaïques avec les idées chrétiennes, et l'influence délétère du rationalisme et du panthéisme d'Érigène, de Roscelin, d'Abailard et de Gilbert, reproduits au commencement du XIIIe siècle par Amaury et David de Dinant, déterminèrent l'explosion des hérésies albigeoise et vaudoise, écho logique et incarnation sociale de ces erreurs. Il est difficile de prévoir ce qui serait advenu à l'Europe chrétienne, et quelle aurait été l'issue de cette grande lutte entre le principe rationaliste panthéiste et le principe chrétien, si n'avaient apparu à l'heure propice les deux grands Ordres de Saint-François et de Saint-Dominique, chargés par la Providence de résoudre dans le

sens chrétien cette grande crise, à la fois scientifique, morale et sociale. Les ombres, les périls et les hésitations se dissipèrent devant l'éclat et la splendeur des grands saints et des grands savants qui sortirent du sein de ces deux Ordres religieux. Guidée et enflammée par eux, la société européenne entra décidément dans les sentiers de la science chrétienne, de la Philosophie chrétienne, de la morale chrétienne, de la politique chrétienne et des arts chrétiens.

L'un des faits les plus remarquables et les plus curieux de l'histoire, c'est le préjugé peu favorable de l'Église, à la fin du XII[e] siècle et au commencement du XIII[e] à l'égard de certaines œuvres d'Aristote. Ainsi, nous voyons Robert de Courzon, en 1210, défendre la lecture des livres d'Aristote qui traitent de métaphysique et de Philosophie naturelle, à l'égal des livres d'Amaury et de David de Dinant [1]. La raison en est qu'à l'ombre et sous le manteau du grand nom d'Aristote on publiait des œuvres infectées d'erreurs dog-

1. Voici les termes de la sentence épiscopale : « Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia nec *summa de eisdem*, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Almarici hœretici, aut Mauritïi Hispani ».

Il est à croire que les livres d'Aristote auxquels on fait allusion n'étaient point les livres originaux ou authentiques du fondateur du Lycée, mais quelque extrait (*summa*) composé par un écrivain arabe ; il est aussi très probable que la prohibition se rapportait à quelques écrits sur la métaphysique faussement attribués à Aristote.

Il serait curieux de savoir, mais on l'ignore complètement, qui était ce *Mauritius Hispanus* auquel la sentence fait allusion.

matiques et morales. Aussi, quand les œuvres véritables du maître d'Alexandre furent mieux connues et séparées des apocryphes ; quand elles eurent été traduites avec plus de fidélité directement du grec, quand elles eurent été expliquées et commentées dans un sens à la fois chrétien et rationnel par Albert le Grand et par saint Thomas, l'Église, qui est ennemie de l'erreur, non de la science, leva la prohibition qui pesait sur elles.

§ XLVII. — ALEXANDRE DE HALÈS.

Alexandre de Halès (*Doctor irrefragabilis*) était originaire du comté de Glocester, en Angleterre ; il compléta son éducation scientifique à Paris, où il expliquait la Philosophie et la Théologie, lorsque, en 1222, il embrassa la nouvelle règle de saint François. Ses efforts et sa science contribuèrent à donner de la renommée et du prestige à l'Ordre encore naissant. Il mourut en 1245, laissant incomplètes ses *Quæstiones seu Commentaria in libros quatuor Sententiarum*, œuvre connue et citée aussi sous le nom de *Summa Theologiæ*.

Voici les traits principaux qui distinguent et caractérisent ses écrits : 1° l'application générale, constante de la méthode syllogistique aux matières théologiques ; 2° la connaissance plus complète et plus exacte des écrits d'Aristote : car, tandis que ses prédécesseurs connaissaient à peine autre chose que les traités compris dans

l'*Organum*, Alexandre de Halès connut presque tous les écrits du philosophe, et s'en servit pour expliquer les matières théologico-philosophiques. Il cite aussi les noms et il met en œuvre les opinions de Platon, de quelques philosophes arabes, et spécialement d'Avicenne. L'écrivain franciscain, comme les scolastiques suivants, se proposa d'utiliser pour le bien de la Religion et de la Philosophie chrétienne les nouveaux éléments de culture intellectuelle que l'Orient, la Grèce et l'Espagne avaient apportés à l'Europe. Ainsi, par exemple, nous le voyons interpréter et modifier dans un sens chrétien la théorie platonicienne sur les idées et sur le monde intelligible : *Mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum.*

D'après Alexandre de Halès, la nature humaine peut, à la vérité, connaître l'existence de Dieu, mais non son essence : *Cognitio de Deo quia est potest haberi per naturalem rationem, sed cognitio quid est, non.* Et que l'on ne croie pas qu'il parle seulement de la connaissance parfaite ou compréhensive, attendu qu'il exige le secours de la grâce, même pour la connaissance impropre et imparfaite de Dieu, dans la vie présente, en ce qui touche son essence [1].

1. « Cognitio vero quid est, et qualis est : quid est secundum substantiam ; qualis (ut liceat ita loqui) secundum personalem proprietatem, non potest haberi per naturalem rationem, sed improprie et in ænigmate habetur per gratiam, perfecte vero per gloriam ». *Summ. universæ Theol.*, I p., quæst. II, memb. 2 art. I.

A côté de cette tendance à diminuer la puissance de la raison humaine, on en découvre une autre dans cet écrivain, qui paraît contraire à la première, car il reconnaît la légitimité de la démonstration ontologique de saint Anselme [1].

Autre part, il affirme que la connaissance de Dieu est innée et connaturelle à l'homme : *Omnibus cognitia existendi Deum, naturaliter inserta est.*

§ XLVIII. — GUILLAUME DE PARIS.

Parmi les philosophes scolastiques qui fleurirent dans la première moitié du XIII[e] siècle, il faut mentionner Guillaume *d'Auvergne*, ainsi appelé du nom de sa province natale, mais plus communément connu sous le nom de *Guillaume de Paris*, dont il fut Évêque depuis 1228 jusqu'à sa mort, arrivée en 1249.

Outre ses livres moraux, ascétiques et théologiques, Guillaume de Paris écrivit un traité spécial *de Immortalitate animæ*, et un autre plus étendu et plus important, dont le titre est *de Universo*, espèce de traité encyclopédique où l'on traite et où l'on discute plusieurs questions théologiques et philosophiques.

1. « Nullus quippe intelligens id quod est Deus, potest cogitare quia Deus non est... Deus enim est id quo majus excogitari non potest, quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitari possit non esse ». *Ibid.*, quæst. III, memb. 2.

Dans le premier, l'Évêque de Paris expose, avec autant de force que de clarté et de simplicité, les principales preuves en faveur de l'immortalité de l'âme humaine ; il commence par les arguments moraux, puis il poursuit et termine par ceux qui appartiennent à l'ordre physique et métaphysique.

Dans ce traité et surtout dans celui *de Universo*, Guillaume expose et discute plusieurs opinions et théories de Pythagore, de Platon, d'Aristote, d'Algazel, d'Alfarabi, d'Avicebron, d'Avicenne et de quelques autres philosophes grecs et arabes, dont, étant donnée l'époque où il écrivait, il connaissait suffisamment les opinions et les écrits. Remarquons qu'en parlant d'Avicebron, dont il cite le *Fons vitæ* sous le nom de *Fons sapientiæ*, il incline à croire qu'il fut chrétien, à cause de l'affinité de certains points de sa doctrine avec celle de la religion chrétienne, particulièrement en ce qui touche le Verbe ou intelligence divine comme cause du monde [1].

La doctrine et les théories de Platon et d'Aristote sont naturellement celles qui se présentent le plus souvent sous la plume de Guillaume de Paris, qui prend un soin spécial à les réfuter et à en démontrer la fausseté toutes les fois qu'elles

1. « Avicembron autem theologus, nomine et stylo, ut videtur, Arabs, istud evidenter apprehendit, cum et de hoc in libro, quem vocat *Fontem sapientiæ*, mentionem expressam faciat, et librum singularem de Verbo Dei agente omnia scribat. Ego autem, propter hoc, puto ipsum fuisse christianum... » *De Univers.*, pag. 1. cap, XXVI.

s'opposent à la Philosophie chrétienne et à la vérité révélée. En dehors de ce terrain, l'Evêque de Paris suit généralement la doctrine d'Aristote, bien que plus d'une fois il adopte le sentiment de Platon, ou quelque théorie particulière plus ou moins originale. Ainsi, par exemple, en ce qui touche la psychologie, après avoir répété et réfuté la doctrine de Platon sur la préexistence des âmes et sur leur union avec le corps comme châtiment d'une faute antérieure, il semble penser que l'âme s'unit au corps comme le moteur à l'instrument [1] ; il n'en considère pas moins l'union de l'âme avec le corps comme naturelle (*incorporatio igitur animarum humanarum naturalis est ; esse in corporibus est animabus nostris naturale*) : il se rapproche ainsi de la théorie d'Aristote et s'éloigne de la doctrine de Platon.

Dans la théorie de la connaissance, l'Évêque de Paris adopte un point de vue relativement original et comme un terme moyen entre les théories de Platon et d'Aristote. Il rejette, d'un côté, la théorie de la réminiscence et les idées innées du premier; mais, en même temps, il fait à tout le moins abstraction de l'intellect agent du second. D'après lui, l'intellection s'accomplit au moyen de

1. C'est ce que l'on peut conclure de la comparaison qu'il établit avec le joueur de harpe. « Neque enim dico artem cytharizandi vel musicam mori in citharedo destructione citharæ ipsius, licet actus cytharizandi moriatur et pereat in eo... Sic et vires ipsius animæ humanæ, destructis organis, illesæ permanent apud animam humanam ». *De Univ.*, p. II, cap. XIII.

similitudes ou d'*espèces* imprimées ou produites dans l'entendement par les objets intelligibles (*similitudines intelligibilium impressæ ab eisdem* (*rebus intelligibilibus*) *intellectui nostro*), directement, sans intervention de l'intellect agent, comme la sensation s'accomplit au moyen de l'action ou de l'impression causée dans l'organe par la chose sensible : *Sensibile non aliter per sensum cognoscitur, nisi per actionem suam in organum et impressionem suæ similitudinis in eodem; sic et intellectum se habere necessitate videtur.*

Conformément à cette théorie de la connaissance intellectuelle, il paraît se rapprocher de la solution platonicienne dans le problème des universaux [1]; il ne l'adopte cependant point d'une manière claire et précise, il la rejette même implicitement en d'autres passages, où il enseigne que le monde archétype et intelligible de Platon n'est admissible qu'à la condition de ne lui attribuer aucune réalité en dehors de l'essence du Créateur et de son Verbe, sagesse divine engendrée de toute éternité : *Mundus archetypus proprie est sapientia ab ipso Creatore æternaliter genita, quam Dei Filium et Deum doctrina fidesque Christianorum verissime nominat.*

1. « Necesse est res intelligibiles ita se habere, sicut de eis testificatur intellectus. Testificatur autem eas esse communes, sempiternas, et seorsum a generatione et corruptione, et ab omni tumultu mutationum : sic igitur, eas, et esse, et se habere, necesse est ». *De Universo*, p. II, cap. XIII.

Le style de Guillaume de Paris est simple et naturel. Sa méthode est beaucoup moins scolastique que celle de ses contemporains et de ses successeurs. Il emploie rarement la forme syllogistique, un peu moins les arguments et les répliques, et moins encore les définitions et les divisions. Le vague, l'incertitude et l'obscurité que l'on remarque dans quelques points de sa doctrine, ont pour cause principale, à notre avis, l'abandon ou le dédain excessif de la méthode scolastique. Ici, comme en d'autres matières, le défaut et l'excès sont également condamnables et répréhensibles.

§ XLIX. — LES PHILOLOGUES ET LES NATURALISTES.

Tandis que Pierre Lombard, Alexandre de Halès et Guillaume de Paris imprimaient une direction orthodoxe aux éléments philosophiques alors connus, ces éléments croissaient, se multipliaient et affluaient de toutes parts en plus grand nombre, grâce à l'étude et à la connaissance des langues, grâce aussi à l'étude des sciences exactes et naturelles, dont l'amour s'éveillait et s'avivait à cette époque. On sait, en effet, qu'alors apparurent divers hommes de savoir, qui, sans être à proprement parler des philosophes, contribuèrent grandement aux progrès de la Philosophie : ceux-ci, en traduisant plusieurs ouvrages

philosophiques de l'arabe, de l'hébreu et surtout du grec en latin, langue universelle des écoles ; ceux-là, en cultivant, en systématisant les sciences physiques, exactes et naturelles ; d'autres enfin, en mettant en contact l'idée chrétienne avec l'idée judaïque et mahométane, au moyen des polémiques et des controverses doctrinales.

Durant la seconde moitié du XIIe siècle et la première moitié du XIIIe, on remarque un grand mouvement de fermentation intellectuelle, produit par les travaux des philologues, des polémistes et des savants, qui aplanissent le terrain et deviennent de puissants auxiliaires du grand mouvement philosophique qui s'épanouit au XIIIe siècle. Gonzalez, Michel Scot, Mœrbek, Gérard de Crémone, Arnauld de Villeneuve, Raymond Martin et Vincent de Beauvais sont les précurseurs et les auxiliaires du mouvement philosophique qui trouve sa plus haute expression dans Albert le Grand et dans saint Thomas, dans Gilles de Rome et dans Henri de Gand, dans saint Bonaventure et dans Scot.

Nous citerons particulièrement comme traducteurs, sans compter les savants proprement dits, dont nous parlerons plus tard :

a) L'Espagnol *Dominique Gonzalez* ou de Gonzale (*Gundisalvi*). Nous connaissons peu de chose sur sa vie. Nous savons cependant que, vers le milieu du XIIe siècle, il traduisit en latin plusieurs ouvrages des philosophes arabes, entre autres, la plus grande partie des écrits d'Al-Gazzali, d'Al-

Farabi, d'Avicenne, comme aussi le fameux *Fons vitæ* d'Avicebron, et encore le livre non moins célèbre *de Causis*, appelé par d'autres *Elevatio theologica*, livre qu'à cette époque on attribuait généralement à Aristote, et que saint Thomas attribue, à plus juste raison, à Proclus. On voit par là que l'archidiacre espagnol fut l'un de ceux qui contribuèrent le plus efficacement à la propagande et à la divulgation dans l'Europe chrétienne des écrits des philosophes arabes et juifs.

b) *Michel Scot*, originaire de l'Angleterre suivant l'opinion la plus probable, et non de l'Écosse, comme on pourrait le penser à cause de son nom, naquit dans le dernier tiers du XIIe siècle, étudia à Paris, voyagea en Espagne, parcourut ses écoles les plus célèbres et demeura à Tolède pendant quelques années. Il se retira ensuite à la cour de Frédéric II, où il acquit la réputation d'un grand astrologue ; mais ce qui le rend digne d'occuper une place dans l'histoire de la Philosophie, ce sont ses nombreuses traductions. Il est très probable qu'il traduisit, soit de l'arabe, soit de l'hébreu en latin, presque toutes les œuvres d'Aristote, y compris celles qui ont trait à l'histoire naturelle. Il est vrai qu'Albert le Grand et Roger Bacon l'accusent d'inexactitude, d'ignorance et même de plagiats plus ou moins nombreux [1]. Son orthodoxie, qui paraît avoir été sus-

1. « Michael Scotus », écrit Bacon, « ignarus quidem, et verborum, et rerum, fere omnia quæ sub nomine ejus prodierunt, ab Andrea quodam Judœo prodierunt ». *Opus Maj.*

pecte ne reçoit pas une grande garantie de son intimité avec Frédéric.

c) *Robert Greathead* (1253), nommé aussi Robert de Lincoln de la ville dont il fut évêque en Angleterre, est appelé par Matthieu Pâris *vir in latino et græco peritissimus*. Il paraît, en effet, qu'il traduisit du grec en latin les traités d'Aristote relatifs à la morale. En outre, il commenta quelques traités de l'*Organum*, du même, et la plus grande partie des livres aréopagitiques.

d) *Santiago* ou Jacques de Venise, ecclésiastique habile dans la langue grecque, traduisit les traités qui composent l'*Organum* d'Aristote.

e) *Guillaume de Mœrbek*, originaire des Flandres, est peut-être le plus remarquable et le plus important des traducteurs grecs de cette époque, à cause de son habileté dans cette langue et des nombreuses traductions qu'il mena à bonne fin. Il entra tout jeune encore dans l'Ordre récemment fondé par saint Dominique ; il fut pénitencier de Grégoire X, qu'il accompagna au concile de Lyon, et prit une part active aux travaux de cette assemblée qui avaient pour but la réunion de l'Église grecque à l'Église latine. Nommé peu après archevêque de Corinthe, il employa les loisirs que lui laissait sa charge pastorale à traduire en latin divers ouvrages grecs, sans parler de ceux qu'il avait traduits avant son élévation à ce siège. Citons : 1° tous les livres d'Aristote, traduits par Mœrbek à la demande de saint Thomas ; 2° l'élucubration théologique (*elementatio*

theologica), ou le livre *de Causis ;* 3° le traité de Galénus *de Alimentis*, et un autre d'Hippocrate sur le pronostic des maladies (*liber Hippocratis de pronosticationibus ægritudinis*) : 4° un traité qui a pour titre *de Decem dubitationibus circa Providentiam,* attribué par le traducteur à un certain Proclus Diadochus : *Procli Diadochi de decem dubitationibus circa Providentiam.*

Comme on le voit, les traductions de Mœrbek embrassent, outre les livres philosophiques d'Aristote, ses traités sur les sciences physiques et naturelles. Si l'on ajoute à cela ses traductions de Galénus et d'Hippocrate, on peut bien affirmer que cet écrivain a été l'un de ceux qui ont le plus contribué au développement que prit la science au XIIIe siècle, et il y a tout lieu de croire que la Philosophie scolastique et ses représentants au XIIIe siècle n'eurent nul besoin des Arabes pour connaître les écrits d'Aristote et des autres philosophes de la Grèce.

§ L. — RAYMOND MARTIN.

On peut ranger dans cette classe d'écrivains un polémiste remarquable, Raymond Martin, né à Subirats, en Catalogne, membre, comme Mœrbek, de l'Ordre de Saint Dominique. Marsile Ficin l'appelle *philosophus in arabico, magnus Rabinus in hebræo, et in lingua chaldaica multum doctus.*

Le fruit de son savoir et de son habileté dans les langues orientales fut son *Pugio fidei*, — livre qui, dans quelques manuscrits, porte le titre de *Pugio christianus*. — C'est une œuvre remarquable à plus d'un point de vue : le dominicain catalan y combat les juifs avec leurs propres armes, c'est-à-dire, avec les arguments tirés « des traditions mêmes des anciens juifs, des gloses et des commentaires de l'Écriture, dont les talmudistes ont rempli de nombreux volumes ».

Bien que le thème général du *Pugio fidei* soit avant tout polémico-religieux, son auteur y traite et y discute plusieurs problèmes transcendentaux de la Philosophie, en rapport avec l'objet principal du livre, comme l'existence de Dieu et ses attributs, l'immortalité de l'âme humaine, l'éternité du monde, la Providence divine, avec beaucoup d'autres essentiellement philosophiques et scientifiques.

L'auteur du *Pugio* commence son livre en faisant remarquer que l'on doit discuter d'une manière différente avec ceux qui admettent l'autorité de la sainte Écriture et avec ceux qui la rejettent. Avec les premiers, comme sont les Juifs, nous pouvons discuter en alléguant des textes et des arguments des Livres sacrés ; mais contre les seconds, comme sont les anciens philosophes païens et les modernes mahométans ou arabes, il faut nous en tenir à la raison naturelle. Conformément à cette observation, Raymond Martin, dans la première partie de son ouvrage, établit

et démontre ces vérités de l'ordre naturel, qui servent comme de bases et de préliminaires, — *præambula fidei*, comme dit saint Thomas, — aux vérité de la foi. La Providence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la création du monde dans le temps, et avec le temps la résurrection des corps à la fin des siècles, sont des questions qu'il développe avec une parfaite connaissance de la matière, se servant presque exclusivement de raisons philosophiques, soit pour leur démonstration directe, soit pour prouver qu'elles n'impliquent pas impossibilité absolue ou contradiction, comme, par exemple, dans le fait de la résurrection.

Après cette espèce d'introduction générale philosophique, également dirigée contre les juifs et contre les mahométans, l'écrivain dominicain consacre la seconde partie de son ouvrage aux juifs; il analyse et discute toutes leurs objections contre la venue du Messie, et il fait briller sa connaissance solide du texte hébreu, du Talmud et des théories des principaux rabbins et commentateurs juifs de l'Ancien Testament.

La troisième partie du *Pugio fidei* contient la polémique ou discussion raisonnée contre l'Alcoran de Mahomet. On y démontre par toutes sortes de raisons qu'il ne peut être appelé loi divine et qu'il n'en réunit pas les caractères. Parmi les chapitres de cette troisième partie, il faut noter le premier, où l'auteur expose avec une grande clarté et une connaissance étendue de l'histoire

ecclésiastique, les erreurs générales contenues dans le livre de Mahomet, et le chapitre XVI, où il démontre la supériorité de l'Évangile sur l'Alcoran — *de Præeminentia Evangelii ad Alcoranum*, — en établissant un parallèle lumineux entre l'un et l'autre.

§ LI. — GÉRARD DE CRÉMONE ET ARNAULD DE VILLENEUVE.

Gérard de Crémone et Arnauld de Villeneuve rendirent non seulement de grands services à la Philosophie par des traductions d'ouvrages philosophiques, mais ils cultivèrent aussi l'étude des sciences physiques et mathématiques, et en accélérèrent les progrès.

Le premier (1114-1187), après avoir fait ses premières études dans sa patrie, passa en Espagne, parcourut ses principales écoles, et demeura plusieurs années à Tolède. Il y publia plusieurs œuvres originales ayant trait aux mathématiques et à l'astronomie; il s'occupa en même temps de traduire en latin plusieurs livres arabes, entre autres le traité de médecine, ou les *Canons* d'Avicenne, un ouvrage d'Albucasis, qui porte le titre de *Methodus medendi*, et le fameux *Almagestum* de Ptolémée, livre qui pendant plusieurs siècles servit de texte classique pour les études astronomiques. Parmi ses œuvres orignales, citons *sa Theoria planetarum*, et celle qui porte le titre significatif de *Geometria astronomica*.

Arnauld de Villeneuve, Provençal d'après quelques-uns, né en Catalogne, suivant une opinion beaucoup plus probable, mérite un rang à part parmi les traducteurs et parmi les savants du XIIIe siècle. Ce médecin espagnol, qui possédait le grec, l'hébreu et l'arabe, traduisit en latin différents ouvrages des auteurs anciens [1] et de quelques contemporains, et il contribua à en répandre et à en faciliter la connaissance dans les écoles de l'Europe.

Arnauld de Villeneuve, qui vécut quelques années auprès de Frédéric II, excerça une influence plus grande encore sur le mouvement intellectuel de son époque par ses grandes connaissances en physique, en chimie et dans les autres sciences naturelles. On lui attribue, entre autres choses, la découverte de l'esprit de vin et de l'huile de térébenthine ; on tient aussi pour certain qu'il découvrit l'acide muriatique, l'acide sulfurique et l'acide nitrique. Malheureusement, le médecin catalan défigura ses grandes connais-

1. Dans la bibliothèque de la cathédrale de Cordoue existe un manuscrit qui commence de la sorte : *Incipit liber Costaben luce, de physicis ligaturis, translatus a Magistro Arnaldo de Villanova de græco in latinum.*

On rencontre dans le même manuscrit un traité original de Villeneuve, qui a pour titre : *Sigilla* (*Incipiunt Sigilla magistri Arnaldi de Villanova*). Comme le titre le laisse pressentir, on y trouve un mélange étrange de physique, de chimie et de médecine, avec des idées et des formules astrologico-judiciaires, cabalistiques, magiques et superstitieuses.

sances, en y mêlant des idées empruntées à l'astrologie judiciaire, à la cabale, à la magie et à d'autres pratiques superstitieuses, sans parler de diverses autres erreurs théologiques qu'on lui attribue [1]. Il est bon de remarquer que l'une des erreurs d'Arnauld consistait à réprouver l'usage et l'application de la Philosophie à la Théologie : *Male fecerunt doctores theologi, qui aliquid de philosophia posuerunt in suis operibus.*

En tout cas, il est incontestable qu'Arnauld de Villeneuve jouit d'un renom mérité comme mé-

1. Dans le *Directorium Inquisitorum*, on cite quinze assertions ayant plus ou moins trait à la foi, et que l'on dit avoir été condamnées en 1317 par l'Évêque de Tarragone et l'Inquisiteur d'Aragon d'un commun accord. Ces erreurs ont été extraites de différents livres attribués à Arnauld de Villeneuve, et dont quelques-uns paraissent écrits en idiome catalan ou limousin. Voici le catalogue de ces livres :

Libellus qui intitulatur *de Humilitate et patientia Jesu Christi*, et incipit : Si *l'amor natural.*

Libellus qui intitulatur *de Fine mundi*, et incipit : *Entes per Vostres letres.*

Libellus qui intitulatur *Informatio Beguinorum*, seu lectio Narbon., et incipit : *Beneyt sia et loat Jesuchrist.*

Libellus qui intitulatur *Apologia*, et incipit : *Ad ea quæ per vestras.*

Libellus qui intitulatur *Denunciatio facta coram Domino Episcopo Gerund.*, et incipit. *Coram Vobis.*

Libellus qui intitulatur *de Eleemosyna et Sacrificio*, et incipit : *Al catolich Inquisidor.*

Libellus qui incipit : *Perço com molts desigen saber.*

Libellus qui incipit : *Alia informatio beguinorum.*

Libellus qui intitulatur : *Responsio contra Bernardum Ricardi.*

L'auteur du Directoire, après avoir cité deux autres écrits d'Arnauld ajoute : « Isti libelli fuerunt condemnati propter multos errores in eis repertos ». *Direct. Inquisit.*, p. II, quæst. XXVIII.

decin, et qu'en cette qualité, non moins que pour son savoir, il fut honoré à l'envi par les rois et par les papes. Sa mort fut précisément causée par un naufrage, lorsqu'il se rendait par mer à Avignon, pour assister le pape Clément V, qui se trouvait malade.

§ LII. — VINCENT DE BEAUVAIS.

On ignore le lieu et l'année précise de la naissance de ce grand homme ; mais il fut l'un des premiers qui entrèrent dans l'Ordre de Saint-Dominique, récemment fondé. Quelques-uns de ses biographes supposent qu'il fut évêque de Beauvais, mais le contraire est plus probable. Sa vertu et sa science attirèrent sur lui l'attention de saint Louis, qui lui confia l'éducation de ses fils.

Ce célèbre dominicain, dont Possevin dit qu'il ne se fatiguait jamais à étudier, à lire, à enseigner et à écrire, fut peut-être l'écrivain le plus érudit de son temps, comme le démontre son fameux *Speculum majus*, espèce d'encyclopédie qui contient, résume, et en quelque façon complète toutes les connaissances de l'époque. On y traite de physique, de chimie, de médecine, de botanique, de minéralogie, d'architecture, d'art militaire et naval, de commerce, d'industrie, de physiologie, d'astronomie, de géographie, de mécanique, d'optique, d'arithmétique, de géométrie,

des arts mécaniques et libéraux, et cela sans parler des sciences théologiques, philosophiques, morales et historiques, qui occupent une place d'honneur dans le *Speculum majus*.

On sait que Vincent de Beauvais (*Bellovacensis*) partagea son œuvre en trois parties, qui sont : le *Speculum naturale*, où il traite spécialement des sciences théologiques, morales et philosophiques, et à leur occasion de beaucoup de questions qui touchent à presque toutes les sciences naturelles et physiques ; le *Speculum doctrinale*, où il traite de l'origine et du développement de toutes les sciences, des arts libéraux et des différentes fonctions ; le *Speculum historiale*, espèce d'histoire naturelle depuis le commencement du monde jusqu'au Pontificat d'Innocent IV. Le *Speculum morale*, que quelques biographes lui ont attribué pendant un certain temps, est apocryphe et ne lui appartient pas.

Faciliter aux hommes studieux, et principalement à ses frères en religion, l'acquisition de la science sous toutes ses formes et de toute espèce de connaissances, tel a été l'objet que s'est proposé le remarquable encyclopédiste dominicain en écrivant son grand ouvrage. Il y résume la substance et comme la fleur de beaucoup de livres : *Multorum librorum florem quemdam atque medullam in unum volumen compegi;* il rend plus aisé le travail de l'homme d'étude, et il aide la mémoire, en choisissant et en coordonnant les principales sentences des auteurs, soit païens, soit

chrétiens, qu'il complète d'ailleurs par ses propres réflexions [1].

Que l'on ne croie pas d'ailleurs que l'auteur du *Speculum majus* se contente d'extraire, d'exposer et de mettre en ordre les théories et les opinions d'autrui, il indique aussi les siennes qui parfois ne manquent pas d'originalité. Ainsi, par exemple, en traitant de l'âme humaine, entre autres affirmations plus ou moins originales, après avoir enseigné que l'âme est une substance parfaitement immatérielle, douée de simplicité, il paraît admettre une certaine gradation dans la simplicité

1. Avant d'entrer dans le fond de l'ouvrage, l'auteur rend minutieusement compte de son dessein et de la distribution de la matière, dans un prologue divisé en vingt chapitres, qui sont curieux à plus d'un titre. Le premier chapitre de ce remarquable prologue commence ainsi : « Quoniam multitudo librorum et temporis brevitas, memoriæ quoque labilitas, non patiuntur cuncta quæ scripta sunt pariter animo comprehendi, mihi omnium fratrum minimo plurimorum libros assidue revolventi ac longo tempore studiose legenti, visum est tandem (accedente etiam majorum meorum consilio) quosdam flores, pro modulo mei ingenii electos, ex omnibus fere quos legere potui, sive nostrorum, id est, catholicorum Doctorum, sive Gentilium, scilicet Philosophorum et poetarum, et ex utrisque Historicorum in unum corpus voluminis quodam compendio et ordine summatim redigere... Ad istud ipsum provocavit me plurimum falsitas vel ambiguitas quaternorum in quibus auctoritates sanctorum adeo plerumque mendaciter a scriptoribus vel notariis intitulabantur, ut quæ hæc sententia, vel cujus auctoris esset omnino nesciretur... sic et de dictis Philosophorum et poetarum; sic de narrationibus historicorum fiebat, dum unius nomen pro alio sumebatur, vel dictorum veritas simpliciter evertebatur ».

Comme on le voit par ces derniers mots, l'œuvre de Vincent de eauvais réunit le caractère critique au caractère encyclopédique.

elle-même (*una anima alia simplicior est secundum majorem accessum ad divinæ naturæ simplicitatem*); et en parlant de l'union de l'âme avec le corps, il dit que nous pouvons considérer l'âme à un double point de vue : ou en tant que substance, et alors elle est, à proprement parler, *esprit*, et elle existe dans le corps par coexistence seulement, non par information (*et est in corpore per coexistentiam tantum, non per informationem*); ou en tant que forme, et on l'appelle âme vivifiant le corps dans lequel elle se trouve comme la perfection dans la chose perfectible, comme la forme dans la matière. Il résulte de là que, le corps détruit, l'âme disparaît en tant que *forme*, puisqu'elle cesse d'informer et de vivifier le corps, mais elle n'est point détruite en tant que substence ou esprit : *Unde, destructo corpore, destruitur anima in quantum forma, non tamen in quantum est substantia, id est, spiritus.*

Cette doctrine ne diffère pas au fond et en substance de celle qui est professée par d'autres scolastiques, mais il n'y a pas moins un certain aspect ingénieux et une certaine originalité dans le mode d'après lequel Vincent de Beauvais expose et applique le double concept de l'âme humaine comme substance et comme forme.

Notons aussi, comme bien dignes d'attirer l'attention, les idées de Vincent de Beauvais sur l'origine et sur le développement de la vie dans les plantes et dans les animaux. Après avoir établi que la vigueur et l'énergie qui constituent la

vie peuvent seulement procéder d'une substance simple et inétendue (*vita est vigor qui non potest procedere nisi a substantia simplici carente extensione, propter suam actualitatem et nobilitatem*), en raison de son actualité et de sa noblesse ; après avoir affirmé que les astres sont privés de vie, et que les âmes humaines ont été et sont produites par création, notre auteur présente et défend comme probable la théorie suivante sur l'origine et le développement de la vie dans les plantes et dans les animaux.

Comme saint Augustin admettait l'existence de certaines essences séminales, qui, en des circonstances données, pouvaient donner naissance à quelques vivants, ainsi pouvons-nous admettre que Dieu, en créant les éléments, créa aussi en eux certaine essence spéciale différente de la nature élémentaire (*in elementis mundi indita est a Conditore eorum natura quædam, alia a natura elementari*), certaine nature *sui generis*, simple et incorporelle, qui contient, ou, pour mieux dire, qui est la vie potentielle, comme en germe, le principe implicite de la vie, qui, une fois placé dans des conditions convenables, donne naissance aux plantes et aux animaux non seulement quant au corps, mais aussi quant à l'âme : *Ex quo, accepta opportunitate, prodeunt plantæ et animalia, non tantum secundum corpora, sed quodammodo secundum animas.*

Quand cette réalité spéciale, qui représente et contient le principe primordial de la vie dans le

règne végétal et animal, aidée par des conditions extérieures favorables et par les influences des astres et de l'atmosphère, arrive à produire une plante ou un animal, son action productrice est augmentée par la force génératrice propre à cette plante ou à cet animal [1], de telle sorte que la force génératrice de l'être préexistant s'unit à la force primordiale et aux autres conditions qui peuvent influer sur la production de nouveaux vivants. On pourrait ainsi expliquer la production de races et de variétés, mais non d'espèces nouvelles : car, à notre avis, Vincent de Beauvais admettait non un seul *protoplasma*, mais plusieurs vertus ou naissances primordiales (*virtutes sive naturæ*), auxquelles répondaient différents genres et différentes espèces.

Dans cette théorie, il n'est nullement nécessaire d'admettre que les plantes et les animaux doivent leur origine à une création directe et immédiate de Dieu, encore moins qu'ils ont commencé à exister simultanément ou dès les premiers jours de la création. Quand dans la Genèse on dit

1. « Ex his ergo rationibus seminalibus, sive virtutæ animæ qua plena sunt hæc inferiora, est origo et principium animæ vegetabilis atque sensibilis ». *Speculum natur.*, lib. XXIII, cap. XXIX.

« Dicimus itaque, ut supra, quod elementis mundi est indita quædam natura simplex et incorporea, alia, scilicet ab elementari, quæ dum cooperatur virtuti operativæ in plantis et in animalibus, virtute corporum cœlestium concurrente, prodeunt in esse vegetabilium et animalium animæ. Et hæ quidem virtutes sive naturæ possunt dici corporales, quia radicantur in corporibus, et etiam spirituales quia carent mole corporali ». *Ibid.*, cap. XXXI.

que Dieu a créé toute âme vivante et douée de mouvement, on doit l'entendre d'une création, improprement dite (*Cum igitur audis Scripturam dicentem quod creavit Deus omnem animam viventem atque motabilem, intellige quod ibi creare, extenso nomine dicitur producere*), c'est-à-dire, d'une production. En effet, Dieu produisit toutes ces âmes, en tant qu'il créa leurs germes primordiaux, cette réalité spéciale ou *sui generis*, unie aux éléments, mais distincte d'eux, germes ou principes vitaux qui, à mesure qu'ils se sont trouvés dans des conditions de milieu favorables du côté des influences des astres, de l'atmosphère, de la lumière, de la chaleur, etc., ont produit peu à peu et successivement les différentes espèces de plantes et d'animaux.

Comme on le voit, cette doctrine de Vincent de Beauvais présente plus d'un point de contact, et n'est pas sans quelque affinité avec la théorie de Darwin, tout en rejetant, bien entendu, les idées et les tendances antichrétiennes de ce dernier. L'auteur du *Speculum majus* admet et présuppose à la vérité l'existence de plusieurs principes et de divers germes de vie (*virtute sive naturæ semina — rationes seminales — principia unde generantur*); mais il ne fait pas découler la vie dans ses différentes manifestations d'un seul principe ou protoplasma, comme les partisans plus avancés du darwinisme. Il admet en outre, contre ceux-ci, que ces germes ou principes de vie sont essentiellement distincts des éléments (*natura*

quœdam, alia a natura elementari) ou corps inorganiques, et que, loin de s'identifier à eux ou d'être produits par eux, ils ont été créés par Dieu avec le monde, et qu'ils sont incorruptibles, comme le sont les éléments primitifs dans lesquels se résolvent les corps par la corruption [1].

Si l'on ajoute à cela que l'encyclopédiste dominicain possédait des connaissances relativement exactes et étendues en fait d'astronomie et de géographie [2], de physique et de chimie, de botanique et de zoologie, d'industrie, de commerce,

1. « Sicut corpora ex elementis generantur, elementa tamen non sunt generata sed creata, sic animæ (*vegetabilium et animalium*) habent principia unde generantur, tamen illa principia non sunt generata, sed creata. Et iterum sicut corpora quæ fiunt ex elementis sunt corruptibilia, elementa tamen in quæ resolvuntur sunt incorruptibilia, sic animæ vegetabilium et sensibilium sunt corruptibiles, semina tamen eorum incorruptibilia ». *Spec. Nat.*, lib. XXIII, cap. XXIX.

2. Citons à titre d'exemple une partie du chapitre où il est traité de la figure de la terre : « Terræ forma est rotunda ; unde et orbis dicta est. Nam si quis in aere positus illam desuper aspiceret, tota enormitas montium et concavitas vallium minus appareret in ea quam digitus alicujus si pilam prægrandem in manu teneret. Rotunda vero terra per hoc esse probatur, quod quælibet ejus pars æqualiter tendit ad centrum : ipsa enim ponderibus suis sustentatur... quod non si angulosa esset, imo alia ejus pars magis elongaretur a centro quam alia, et sic in partem illam terra vergeret, nec sustentaretur ponderibus suis.

« Item, si esset plana, tunc sol levaretur super terram æque cito, et æque diu videretur a quolibet existente in ipso plano, circumscripto saltem impedimento : immo citius vident eum orientem illi qui sunt in Oriente quam illi qui sunt in Occidente, et longe diversas habent meridies. Patet ergo quod terra non est angulosa, nec plana : ergo rotunda. Aqua vero, cum naturaliter sequatur devexa, talem sibi formam

de navigation, etc., personne ne trouvera étrange que Humboldt ait placé son nom à côté de ceux d'Albert le Grand et de Roger Bacon, « parmi les hommes qui ont préparé l'époque de Colomb et de Gama ».

Bref, si d'un côté l'on rencontre dans le *Speculum majus*, comme on doit s'y attendre, les marques du temps où il fut écrit, particulièrement en ce qui touche la critique historique, il est cependant incontestable que l'on y trouve des pensées originales, une érudition solide et étendue pour l'époque, une grande sûreté de jugement et une admirable élévation d'idées. En tout cas, cet ouvrage imprima une vigoureuse impulsion à toutes les sciences, qui, grâce à lui, entrèrent, pour ainsi dire, en communication et en contact les unes avec les autres.

Vincent de Beauvais est le grand encyclopédiste du XIIIe siècle et de la Philosophie scolastique ; et, en lisant son *Speculum majus*, si remarquable à une foule de points de vue, l'imagination étonnée ne peut que reconnaître l'exactitude et la vérité des paroles de Possevin, lorsqu'il dit que cet humble frère de l'Ordre de Saint-Dominique avait lu et étudié assidûment *omnes omnium pene gentium libros*.

assumit, qualem sibi invenit in ipsa terra, et est ex omni latere circa ipsam terram, et similem formam assumit aer circa aquam ». *Specul. natur.*, lib. VI, cap. VIII.

§ LIII. — ALBERT LE GRAND.

Ce fut en 1193, d'après les uns, en 1205, d'après les autres, que naquit à Lawingen, en Souabe, Albert de Bollstädt, appelé le *Grand* et aussi *Doctor universalis*, à cause de l'étendue et de l'universalité de ses connaissances. Après avoir fréquenté les écoles de Paris, il passa à l'université de Padoue, où il reçut l'habit de Saint-Dominique des mains de son compatriote Jourdain de Saxe, qui avait succédé au fondateur dans le gouvernement suprême de l'Ordre. De retour dans sa patrie, il enseigna la Philosophie et la Théologie dans quelques écoles d'Allemagne, et ensuite à Paris, avec un si grand succès et un si extraordinaire concours d'auditeurs, qu'il fut obligé de transporter sa chaire sur une place publique, parce qu'aucune des salles de l'université ne pouvait contenir la foule de ses disciples [1].

Pendant qu'il enseignait à Cologne, il eut la

1. Daprès la tradition, cette place serait la place *Maubert*, corruption de *Magni Alberti*. Une autre légende rapporte que, dans sa jeunesse, Albert le Grand était d'un esprit épais, qu'il avait formé la résolution d'abandonner l'habit dominicain avant de faire profession, honteux qu'il était de ne pouvoir marcher de pair avec ses compagnons d'étude; mais la Sainte Vierge lui obtint le don d'un génie extraordinaire et d'une science prodigieuse, lui annonçant toutefois qu'il perdrait la science et la mémoire quelque temps avant sa mort. De là, sans doute, le proverbe assez peu respectueux : *Albertus ex asino factus est philosophus, et ex philosopho asinus.*

joie de compter parmi ses disciples saint Thomas d'Aquin, dont il prédit la science et la renommée future. Nommé évêque de Ratisbonne, il renonça peu d'années après à cette dignité, pris du désir de se livrer dans la solitude du cloître à l'étude de la science et aux pratiques religieuses. Il mourut en odeur de sainteté en 1280.

Ses œuvres, qui contiennent vingt et un volumes in-folio, révèlent l'étendue de ses connaissances et sa puissance extraordinaire de travail. Sans parler de ses écrits théologiques, moraux, mystiques et exégétiques, il explique dans de vastes commentaires presque toutes les œuvres d'Aristote, mettant à cet effet à contribution les éléments fournis par les philosophes arabes et hébreux, dont les ouvrages et les idées s'étaient rapidement propagés, et cherchaient à détrôner les idées chrétiennes. Albert le Grand écrivit en outre sur la physique, la géographie, la minéralogie, la botanique, la zoologie, la chimie ou l'*alchimie*, comme on disait alors, l'astronomie, la météréologie, la physiologie et même la phrénologie : car, comme dit Blainville, son œuvre « contient en germe la théorie de Gall et de son disciple Spurzheim, à l'exception toutefois de leurs exagérations et de leurs principes matérialistes ». La direction scientifique et expérimentale qu'Albert le Grand donna à la Philosophie par ses écrits et par son exemple, constitue peut-être son mérite principal comme savant, et lui assigne une place d'honneur dans l'histoire de la Philoso-

phie comme dans l'histoire des sciences philosophiques et naturelles.

Comme sa Philosophie coïncide avec celle de saint Thomas, que nous exposerons bientôt, bien qu'elle soit moins complète et moins élevée, nous nous bornerons ici aux indications suivantes:

1° La Philosophie d'Albert le Grand est la Philosophie aristotélicienne, incorporée en quelque sorte dans la Philosophie chrétienne, en tout ce qui n'est pas contraire aux vérités fondamentales de celle-ci, sans exclure toutefois, mais en s'assimilant au contraire certains éléments platoniciens, certaines idées des écoles arabes, juives et néo-platoniciennes. Albert le Grand, loin de suivre aveuglément Aristote, comme quelques-uns pensent, met en relief et combat ses erreurs quand l'occasion s'en présente; il blâme et il tourne en ridicule ceux qui font de lui une espèce de dieu, et il rappelle très opportunément qu'étant un homme comme nous, il a pu errer comme nous : *Si autem credit ipsum* (*Aristotelem*) *esse hominem*, *tunc proculdubio errare potuit sicut et nos.*

2° Bien qu'il accorde une certaine préférence à Aristote, à cause de l'universalité et de la variété de ses connaissances, il reconnaît cependant l'importance spéciale de Platon, qu'il place à côté d'Aristote, considérant sa Philosophie comme le complément nécessaire et naturel de celle du Stagyrite, de manière que, dans la pensée d'Albert le Grand, les Philosophies d'Aristote et de Platon

se complètent l'une par l'autre ; *Scias, quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis.*

Ceux qui ont écrit et répété qu'Albert le Grand a été simplement le *simius* d'Aristote, feront bien de penser aux textes que nous venons de citer. Nous pourrions en outre parler de ses fréquentes citations des philosophes arabes, néoplatoniciens, juifs ; de ses attaques contre certaines théories d'Aristote, et surtout des nombreuses observations et expériences originales que l'on trouve dans ses écrits.

3° En ce qui touche sa théorie cosmologique, il convient de remarquer que, loin d'admettre l'émanation divine du monde, comme le lui attribue inexactement et sans fondement Tennemann, il enseigne et affirme clairement que Dieu a créé le monde de rien : *Mundus a primo Creatore solo Deo incepit per creationem... Deus ex nihilo fecit mundum.*

4° La métaphysique, ou *prima philosophia*, est pour Albert le Grand la science de l'être et de ses propriétés transcendentales parmi lesquelles les plus importantes sont : l'unité, la vérité, la bonté (*unum, verum, bonum*). Notre philosophe analyse et discute ces concepts avec une profondeur remarquable ; il en est de même pour l'idée de Dieu, objet de la théologie naturelle. En développant le concept métaphysique de Dieu, Albert le Grand se rapproche de la conception ontologique de saint Anselme ; il paraît même l'accepter : il

dit, en effet, que c'est le propre de Dieu, non seulement d'exister ou de ne pouvoir cesser d'exister, mais encore de ne pouvoir être conçu sans l'existence : *Soli Deo proprium est esse, et non posse non esse, et non posse cogitari non esse.*

5° Il est à peine besoin de dire qu'Albert le Grand résout le problème des universaux dans le sens du réalisme modéré (*universalia in re*) ou aristotélicien ; il réfute également le nominalisme et le réalisme platonicien. En dépit du caractère de subtilité excessive que les auteurs contemporains avaient coutume de donner à la logique, où l'on traitait la question des universaux, la définition qu'en donne Albert le Grand se distingue par son caractère compréhensif, et, disons-le, pratique et positif : il l'appelle la science qui enseigne de quelle manière et par quels moyens la raison arrive de l'inconnu au connu : *Docens qualiter et per quæ devenitur per notum ad ignoti notitiam.*

6° Sa conception psychologique est aussi complète et aussi scientifique que le permettaient les conditions de la science à cette époque. On ne peut qu'admirer les nombreuses et exactes observations dont il se sert pour développer le concept de l'âme rationnelle en elle-même, de ses facultés, de ses rapports avec le corps, et la justesse de ses idées sur l'échelle graduée de la vie et de ses manifestations. Albert le Grand exprime graphiquement cette gradation cosmologique, ou, pour mieux dire, biologique, en disant que la raison a été créée et demeure dans la *pénombre*, aux

confins de l'intelligence, les sens dans la *pénombre* de la raison, et la vie végétative aux confins de la sensibilité : *Ratio creatur in umbra intelligentiæ; sensus in umbra rationis; vita vegetabilis in umbra sensus.* On prend ici l'intelligence comme faculté supérieure à la raison, et propre aux anges et à Dieu.

7° Quant à ses connaissances dans les sciences naturelles et physiques, il est hors de doute qu'elles étaient très supérieures à celles de ses contemporains comme on le voit à chaque pas dans ses œuvres, où il parle très pertinemment de questions difficiles à résoudre de son temps, et où il rejette des préjugés très enracinés parmi les sages d'alors. Albert le Grand non seulement admet l'existence des antipodes, mais il allègue force raisons et arguments pour prouver que la zone torride est habitable ; il réfute aussi les préjugés et les craintes puériles du vulgaire et des sages sur la fascination et sur les autres dangers attribués aux arts magiques : *Non approbo dictum Avicennæ et Algazel de fascinatione, quia credo quod non nocet fascinatio nec nocere potest ars magica, nec facit aliquid ex his quæ timentur de talibus.*

8° Ceux qui lui attribuent l'opinion de la possibilité de la pierre philosophale, montrent qu'ils n'ont pas lu ses ouvrages, où il dit expressément que la fabrication de l'or n'est pas possible. Il s'appuie sur ce que l'art ne peut pas produire de formes substantielles (*non est probatum hoc quod*

educitur de plumbo, esse aurum, eo quod sola ars non potest dare formam substantialem), et il allègue d'autres raisons plus ou moins solides et scientifiques [1]. Les fables qui avaient cours sur sa personne et sur ses œuvres, accréditées dans le public de son temps et passées à l'état de légendes [2], et qui lui ont donné parmi ses contemporains le renom de magicien, montrent bien clairement que le philosophe de Bollstädt possédait des connaissances extraordinaires et très supérieures à celles de son siècle, en ce qui touchait aux sciences physiques et naturelles.

9° Il est très probable qu'Albert le Grand avait des théories et des idées particulières, non pas seulement sur certaines sciences déterminées, comme la géographie, la chimie, l'astronomie, etc., mais aussi sur les sciences physiques proprement

1. Voici quelques textes sur ce point : « Sciant artifices alchimiæ, species permutari non posse, sed similia illis facere possunt, ut tingere donec sit multum simile argento vel auro... Cæterum, quod differentia specifica aliquo tollatur ingenio, non credo possibile... propter quod ego experiri feci, quod aurum alchimicum, quod ad me devenit, et similiter argentum, postquam sex vel septem ignes sustinuerit.. perditur et ad fæcem quasi revertitur ». — « Alchimici », ajoute-t-il, « non dant formas substantiales, cujus signum est, quia in talibus operatis non inveniuntur proprietates consequentes speciem ». *De Miner.*, lib. II, dist 3°.

2. On racontait, entre autres choses, que dans un festin donné à l'Empereur d'Allemagne, il avait, au milieu de l'hiver, fait produire aux plantes toute sorte de fleurs et de fruits. La fameuse tête de métal qui parlait et qui répondait aux questions qu'on lui posait sur les choses cachées, est une autre des inventions prodigieuses qu'on lui attribuait.

dites, c'est-à-dire, sur la *Philosophie naturelle*, comme on disait alors ; mais il se décida à ne point les manifester, parce que les hommes de son temps n'étaient point suffisamment disposés à les recevoir et à les comprendre. En plus d'une occasion, le maître de saint Thomas fait remarquer qu'il expose la doctrine d'Aristote et des autres philosophes, et non la sienne propre, et il insiste plus d'une fois sur ce point d'une façon très explicite et significative quand il s'agit de la physique : *Dicta Peripateticorum, prout melius potui, exposui ; nec aliquis in eo potest deprehendere, quid ego ipse sentiam in philosophia naturali.*

L'idée contenue dans ces mots, qui terminent le livre *de Animalibus*, est reproduite en d'autres endroits de ses œuvres [1] : nous y voyons clairement que la pensée d'Albert le Grand, comme chercheur et penseur original, ne coïncide pas toujours avec la pensée du livre interprété ou commenté.

10° On se tromperait grandement, si l'on croyait qu'Albert le Grand, en développant l'idée de Dieu, offre une conception aride, sèche, purement dialectique. Loin de là, sa conception sur ce point capital de la métaphysique est une conception profonde, philosophique, animée, spontanée, pleine de sentiment et de vie. Après avoir établi

1. « Physica enim », écrit-il autre part, « tantum suscepimus dicenda plus secundum Peripateticorum sententiam prosequentes ea quæ intendimus, quam ex nostra scientia ». *De Somno et Vig.*, trad. I, cap. XII.

que la concentration et la réflexion de l'âme sur elle-même la disposent à s'élever à la connaissance de Dieu, de telle sorte que l'âme nous sert d'échelle pour arriver à la contemplation intellectuelle de Dieu (*et se scalam erigit, per quam transeat ad contemplandum Deum*), le philosophe allemand nous parle en termes magnifiques de cette essence divine qui contient en elle-même de toute éternité et dans son unité très simple les perfections de toutes les choses (*omnium in se continet perfectiones simplicissime ab æterno*); de ce Dieu qui peut et qui sait par un simple signe de sa volonté (*uno voluntatis nutu*), créer des êtres et des êtres de plus en plus parfaits; de ce Dieu en qui existent d'une manière immuable les principes, les raisons et les essences des choses mobiles; en qui sont et vivent toutes les choses (*in eo sempiterne vivunt*), sans se confondre ni s'identifier avec son essence; qui donne à toutes choses l'être, la puissance et l'action, c'est-à-dire, la substance, la vertu ou faculté, et l'opération, et qui étend sa providence à tout, depuis le plus grand jusqu'au plus petit, depuis les genres les plus étendus jusqu'aux individus : *Qui omnibus dat esse, posse et operari, id est, substantiam, virtutem et operationem... Deus immediate omnibus providet et usque ad ultima singularia : nihil igitur a maximo usque ad minimum sempiternam Dei providentiam effugit* [1].

1. Comme exemple de l'élévation des idées et même du style d'Albert le Grand, quand il développe le concept de Dieu, nous transcri-

Rien de plus remarquable que l'analyse de l'idée de l'être dans le livre *de Causis et Processu universitatis*, l'un des traités les plus dignes d'attention et les plus profonds d'Albert le Grand. A lire certains passages de ce livre, qui ont trait au concept de l'être en général, on dirait qu'on lit et que revient à la mémoire ce que, dans notre siècle, Hegel a écrit sur ce point, bien entendu dans ce qu'a de vrai et de raisonnable la théorie du sophiste allemand.

Albert le Grand, après avoir constaté que le concept de l'être pur, potentiel et universel, est le dernier terme de l'analyse (*semper stabit resolutio in ente*), aussi bien dans l'ordre de la nature que dans l'ordre intellectuel (*si fiat resolutio in*

rons un seul des nombreux passages relatifs à ce point : « Et quia omnia, citra Deum, sunt effectus et opus ipsius Creatoris, habentia posse et esse, et quidquid sunt et possunt, limitatum, et ut ex nihilo producta nihileitatibus circumdata, et ex se ad nihilum tendentia ; necessario momentis singulis suum existere... ab ipso summo opifice... Deo recipiunt... qui etiam uno voluntatis nutu posset et sciret in infinitum omnibus modo creatis perfectiora producere. Nulla ergo, sive secundum intellectum, sive secundum affectum, contemplatio utilior, perfectior et felicior, quam in ipso Deo Creatore, summo et vero Bono, a quo, in quo, per quem, et ad quem omnia. Sibi et omnibus sufficiens est in infinitum, qui omnium in se continet perfectiones simplicissime ab æterno... apud quem, et per quem omnium instabilium stant causæ ; in quo omnium mutabilium immutabiles manent origines, necnon omnium rationabilium, irrationabiliumque, atque temporalium in eo sempiternæ vivunt rationes ; qui omnia complet, universa singulaque se toto essentialiter implet. Cuique rei intimior est et præsentialior per essentiam, quam res sibi ipsi ; in quo omnia simul sunt unita, et in eo sempiterne vivunt ». *De Adhærendo Deo*, cap. IX.

prius secundum naturam et intellectum), et après avoir rappelé que ce qui est le dernier dans l'ordre de l'analyse est le premier dans l'ordre de la synthèse (*quod autem ultimum est in resolutione, est primum in via compositionis necessario*), conclut que le concept de l'être est le concept le plus simple, informe et indéterminé par lui-même : *Simplex conceptus mentis est, ad nihil formatus et determinatus.*

Le philosophe allemand poursuit en analysant et en discutant l'idée de l'être universel, en des termes presque analogues à ceux de son compatriote Hegel ; mais il a bien soin d'avertir que l'être, terme de l'analyse intellectuelle, fondée sur les êtres finis, n'a rien de commun avec l'être très pur de la cause première ; il est infiniment au-dessous de la simplicité propre à Dieu : le premier, en effet, est de lui-même une pure potentialité, et ce qu'il a et tout ce qu'il a de réalité et d'actualité, il le tient de la puissance de l'être infini (*non enim secundum seipsum est, sed a potentia et virtute Primi*), c'est-à-dire, de Dieu ; au contraire, l'être divin existe par lui-même, est souverainement actuel, et au plus haut degré de pureté et de simplicité : *est purum in fine puritatis et simplicitatis.*

Albert le Grand, qui fut un homme d'une immense lecture, comme on le voit par ses œuvres [1]. demande à plusieurs reprises que l'on con-

1. Il y a à peine un livre ancien ou contemporain, ayant trait à l'objet favori de ses études, que notre philosophe ne cite dans ses œuvres ;

serve les livres et écrits de tout genre qui sont utiles à la science, et qui ne sont pas préjudiciables à la religion catholique.

Il n'est donc pas étonnant que les savants de tous les siècles postérieurs à Albert le Grand, y compris le nôtre, aient reconnu les services ren-

mais quelques-uns des écrits qu'il cite, ou ne sont pas parvenus jusqu'à nous, ou sont peu connus. Ainsi dans le *Speculum astronomiæ*, nous voyons qu'il cite divers écrivains et divers livres, principalement espagnols, assez ignorés, comme il appert des passages suivants : « Apud Joannem Vigembum Hispalensem (habetur) motus Veneris et Mercurii in libro quem nominavit *Flores suos*....

« Sed qui perfectius hoc tractavit fuit Azarchel Hispanus in libro suo, qui sic incipit : *Scito quod annus lunaris*, cujus radices constitutæ sunt super annos Arabum, qui dicuntur Machometi ad meridiem civitatis Toleti...

« Sunt præterea libri necessarii de hac parte scientiæ, qui per viam narrationis et demonstrationis planisphærii imitantur, ut est ille quem transtulit Joannes Hispalensis, qui sic incipit *Atrologicæ speculationis*, etc., Et alius Hermanus, qui sic incipit : *Hermanus Christi pauperum*, etc., Et alius secundum Mesalach, qui sic incipit : *Opus astrolabii.*, etc. Et iterum alius secundum Joannem Hispalensem de utilitatibus et opere astrolabii, qui sic incipit : *Primum capitulum de immutationibus.*, etc. ». *Speculum astron.*, cap. II.

Dans ce même passage, Albert le Grand s'élève avec une certaine vivacité contre ceux qui traitaient d'inutiles et voulaient détruire ces livres, et surtout contre ceux qui les censuraient et les rejetaient sans les connaître : « *Et isti sunt libri, qui si ab aspectibus virorum desiderantium scire astronomiam substracti fuerint, magna pars et valde utilis philosophiæ*... la Philosophie comprenait alors les sciences physiques et mathématiques — *erit sepulta* « quia sicut dicit Tebith filius Chore, non est lumen geometriæ, cum evacuata fuerit astronomia... neque fortasse justum est, quod hi qui eos (libros) nunquam attigerunt, ipsos judicare præsumant ».

dus aux sciences par le philosophe de Bollstädt. Alexandre de Humboldt, dont le témoignage en ces matières est d'un grand poids, après avoir fait remarquer qu'Albert le Grand fut l'un des trois plus illustres précurseurs de Colomb et de Gama, et après avoir ajouté que « tous les trois (Albert le Grand, Roger Bacon et Vincent de Beauvais), devancèrent leur siècle et exercèrent une influence puissante sur leurs contemporains », s'exprime ainsi au sujet du maître illustre de saint Thomas d'Aquin :

« Albert le Grand, descendant des comtes de Bollstädt, mérite aussi d'être cité à cause de ses observations personnelles relatives à la chimie analytique. Il est vrai qu'il avait en vue la transformation des métaux ; mais, pour atteindre son objet, il ne se contentait pas de manipuler les substances métalliques, il approfondissait aussi les procédés généraux que suivent dans leur jeu les forces chimiques de la nature. Ses écrits renferment quelques observations sur la structure organique et sur la physiologie des végétaux, qui révèlent son extrême pénétration. Il connaissait le sommeil des plantes, la régularité avec laquelle elles s'ouvrent et se ferment, la diminution de la sève par les émanations qu'exhale la superficie des feuilles, et la relation qui existe entre les ramifications des nervosités de ces mêmes feuilles et les recoquillements du limbe. Il commenta toutes les œuvres physiques du philosophe de Stagyre, bien qu'en ce qui touche l'histoire des ani-

maux il se trouvât réduit à une traduction latine faite par Michel Scot. L'écrit d'Albert le Grand qui a pour titre *Liber cosmographicus de natura locorum*, est une espèce de géographie physique, dans laquelle on rencontre quelques considérations sur la double dépendance où se trouvent les climats par rapport à l'altitude et à la hauteur du sol [1]...» Ces paroles de Humboldt confirment ce que nous avons affirmé, à savoir : qu'Albert le Grand ne se distingua pas moins par l'expérimentation scientifique physique que par la spéculation philosophique, qu'il fut à la fois un grand philosophe et un grand naturaliste, surtout si l'on tient compte de l'époque où il vécut et des difficultés de tout genre contre lesquelles il eut à lutter.

§ LIV. — SAINT THOMAS D'AQUIN.

Avant de descendre au tombeau, Albert le Grand vit sa renommée et sa gloire éclipsées par la renommée et par la gloire de l'un de ses disciples, dont il fut le premier à reconnaître, à prédire et à défendre la science et le nom. Loin de porter envie à la gloire de son élève, Albert le Grand se fit son apologiste et le défenseur de son nom et de sa doctrine, parce que dans son cœur vivait cette charité chrétienne *quæ non æmulatur*, comme dit l'Apôtre.

1. *Cosmos*, tome II, cap. VI.

Ce disciple s'appelait *Thomas d'Aquin*. Il naquit au château de Rocca-Secca, en Italie, vers 1225-1227, de l'illustre famille des comtes d'Aquin, apparentée avec les maisons régnantes d'Allemagne, de France, d'Aragon et de Sicile. Après avoir reçu sa première éducation religieuse et littéraire au monastère du Mont-Cassin et dans l'université de Naples, il résolut d'embrasser la vie religieuse dans l'Ordre de Saint-Dominique, résolution qu'il mena à bonne fin, après avoir surmonté de graves difficultés et de périlleuses tentations.

Formé à l'école d'Albert le Grand, qu'il suivit dans ses voyages et dans ses séjours à Cologne et à Paris, il ne tarda pas à acquérir une telle réputation, que tout jeune encore il enseigna publiquement la Philosophie et la Théologie dans l'université de Paris, alors si célèbre et si courue, et il y reçut aussi le grade de docteur ou maître. Sa réputation grandit de jour en jour, en même temps que sa science, dont il nous a laissé un témoignage illustre dans ses œuvres, aussi admirables par leur mérite que par leur nombre. On a, en effet, quelque peine à concevoir qu'il ait pu écrire tant de volumes, si l'on songe que saint Thomas d'Aquin vécut seulement quarante-huit ou quarante-neuf ans. La mort le surprit dans le monastère de Fossa-Nova, en 1274, lorsqu'il était en route pour le concile général de Lyon, convoqué et présidé par Grégoire X [1].

1. Un illustre biographe et un éloquent panégyriste de saint Thomas, gloire à la fois du catholicisme et de la tribune espagnole, après

Les œuvres philosophiques de saint Thomas sont très nombreuses et de caractère très différent : les unes, en effet, sont exclusivement philosophiques, les autres sont en même temps théologiques ; il y en a qui expriment la pensée propre et originale de leur auteur, et il en est où il est bien plutôt commentateur que penseur original; enfin l'on en trouve qui revêtent ce double caractère [1]. De là vient la difficulté de connaître à fond

avoir raconté la mort du saint, ajoute : « Ainsi mourut « l'Ange de l'École », le « grand Bœuf muet de Sicile», le « Docteur Angélique », « l'Aigle de la Philosophie », le « Soleil de l'Église »...

« A la nouvelle de la mort de saint Thomas, répandue au loin par les hommes et par les anges, « le monde », disent les historiens, » fut plongé dans la consternation, comme si, en plein midi, le soleil s'était subitement évanoui dans les espaces ». Le Pape, les Rois, les Ordres religieux, le peuple, les universités, témoignèrent à l'envi leur douleur ». *Saint Thomas d'Aquin*, par D. Alexandre Pidal y Mon, chap. I, pp. 66-67

1. Citons simplement les principales œuvres de saint Thomas qui contiennent sa philosophie et qui se trouvent plus directement en relation avec cette science, en omettant ses écrits purement dogmatiques, exégétiques et mystiques : *Summa Theologica*. — *Summa contra Gentiles*. — *Commentaria in quatuor libros sententiarum*. — *Quæstiones Disputatæ*.— *Commentaria in librum Peribermenias*.— *De Sensu et Sensato*.— *Commentaria in libros de Anima*. — *De Memoria et Reminiscentia*. — *Commentaria in tredecim libros Metaphysicorum*.— *De Ente et Essentia*. — *Commentaria in librum de Divinis Nominibus*. — *Commentaria seu Expositio in librum Boetii de Hebdomadibus*. — *Expositio et Quæstiones in librum Sev. Boetii de Trinitate*. — *De Differentia Verbi divini et humani*. — *De Natura verbi intellectus*. — *De Unitate intellectus contra Averroistas*. — *Commentaria in decem libros Ethicorum*. — *De Substantiis separatis, sive de Angelorum natura*. — *De Æternitate mundi*. — *De Fato*. — *De Principio individuationis*.

Nous omettons les divers traités relatifs à la logique, ceux qui regar-

et d'une manière complète la Philosophie de saint Thomas ; de là aussi l'inexactitude avec laquelle elle est généralement exposée dans les histoires de la Philosophie.

Pour qui a étudié avec quelque soin les œuvres de saint Thomas, la difficulté ne consiste pas à exposer sa Philosophie, mais à la résumer. Nous allons en donner un abrégé, en procédant *per summa capita*, pour ne pas excéder les limites que nous nous sommes fixées et qu'il n'est pas permis de dépasser en un *compendium*.

§ LV. — CONCEPT DE LA SCIENCE D'APRÈS SAINT THOMAS.

La science en général est la connaissance des choses par leurs causes (*cognitio rei per causam*); on en distingue trois sortes : la science divine, la science humaine et la science mixte, divine et humaine. La première est la connaissance des choses divines, procédant d'une révélation spéciale de Dieu ; la seconde est la connaissance scientifique des choses humaines et divines que l'homme acquiert ou peut acquérir par la seule lumière naturelle de la raison (*ad quam* (*verita-*

dent les sciences physiques, comme : *Commentaria in octo libros Physicorum.* — *De Cælo et Mundo.* — *de Generatione et Corruptione.* —*De Mixtione elementorum*, etc., etc., et ceux qui ont trait aux sciences politico-sociales, parmi lesquels il faut surtout mentionner les *Commentaires sur la politique d'Aristote* et le traité *De Regimine Principum.*

tem) *rationis inquisitio pertingere potest*), sans avoir besoin d'un secours spécial ; la science mixte est celle qui embrasse simultanément des vérités connues par la révélation et des vérités connues par la raison naturelle, comme il arrive dans la théologie, science à laquelle les vérités révélées servent de base et de premiers principes, et qui, par le moyen de la raison naturelle, conduit à la connaissance de certaines vérités rattachées à ces principes par un lien plus ou moins nécessaire et scientifique.

La vérité, objet de la science, et même fin générale et suprême de l'univers (*oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi*), ou est entièrement supérieure à la raison humaine, comme la Trinité divine et autres mystères semblables, ou elle est contenue dans les limites de la raison et à la portée de ses forces naturelles. La première ne peut être connue qu'au moyen de la foi ou de la révélation surnaturelle : la seconde peut être connue par la raison humaine. A cette dernière classe appartiennent non seulement les vérités inférieures qui ont trait au monde et à l'homme, mais aussi beaucoup de celles qui regardent Dieu, comme son existence, son unité, sa toute-puissance et ses autres attributs, la création *ex nihilo*, etc. Ces vérités, comme celles qui ont trait à l'âme humaine, à sa liberté, à son immortalité, etc., ne sont pas, à proprement parler, des articles de foi, qui nécessitent une révélation divine ; elles sont bien plutôt des dispositions

et des préparations à la foi surnaturelle : *Non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos.* De là vient que la foi divine, loin de s'opposer à la raison naturelle, loin de la détruire et de la rendre stérile, présuppose et exige nécessairement la connaissance naturelle et propre de la raison : *Fides præsupponit cognitionem naturalem.*

Bien que ces vérités ne constituent point rigoureusement des articles de foi pour les savants, attendu qu'ils peuvent les connaître d'une façon démonstrative et scientifique (*quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis*), cependant, pour la foule ignorante, elles font partie de la foi, parce qu'elle leur donne son assentiment en vertu de l'autorité de Dieu. Cela prouve la nécessité et l'utilité de la révélation divine : car, outre qu'elle est absolument indispensable pour connaître les vérités proprement surnaturelles ou les mystères de la foi, elle est aussi moralement nécessaire pour que la généralité des hommes connaisse avec certitude un grand nombre de vérités appartenant à l'ordre naturel, comme sont la plupart de celles que nous avons indiquées plus haut, particulièrement celles qui se rapportent à l'ordre moral et religieux, comme, par exemple, l'existence et la providence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les récompenses et les châtiments de la vie future. La raison en est que si ces vérités ne dépassent pas absolument les forces de la raison humaine, néanmoins elles dépassent les forces des hommes pris

en masse. Ceux-ci, en effet, vu leurs préoccupations et leurs sollicitudes quotidiennes, leur manque de culture et de ressources intellectuelles, se trouvent dans l'impossibilité morale de connaître scientifiquement et d'une façon évidente ces vérités, surtout lorsque nous voyons que, prises dans leur ensemble, elles sont connues par très peu, même parmi les lettrés, et cela seulement après de longues études, et avec le mélange de beaucoup d'erreurs : *A paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum.*

C'est ainsi qu'à l'assentiment que, sous l'impulsion de la raison naturelle, le philosophe chrétien donne à ces vérités, s'ajoute l'énergie de l'autorité divine, qui affermit et fortifie la première. Rien n'est plus raisonnable et plus convenable, étant donnée la faiblesse de la raison humaine, qui parfois prend pour une démonstration scientifique et évidente ce qui ne l'est point en réalité, comme le prouvent l'expérience et l'histoire même de la Philosophie, avec ses négations, ses luttes et ses contradictions sur les problèmes et les vérités de la plus grande importance pour l'homme [1].

1. « Inter multa vera, quæ demonstrantur, immiscetur aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possint divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore ». *Sum. cont. Gent.*, lib. I, cap. IV.

Concluons de là que les rapports entre la foi et la raison, ou, si l'on veut, entre la Philosophie et la Théologie, ne sont ni ne peuvent être des rapports d'hostilité et d'absolue indépendance, mais des rapports d'harmonie et de subordination. La lumière de la foi ne détruit pas la lumière de la connaissance naturelle (*non destruit lumen naturalis cognitionis*), bien plutôt elle la complète et la perfectionne, comme font les autres dons surnaturels et les autres grâces divines, qui, loin de supprimer la nature, l'élèvent et la perfectionnent (*eam non tollunt, sed magis perficiunt*), soit en elle-même, soit dans ses facultés et dans ses opérations. Et, à la vérité, s'il y avait opposition entre la foi et la raison, il faudrait admettre et supposer que Dieu est l'auteur de la fausseté ou de l'erreur, attendu que l'une et l'autre tirent leur origine de Dieu lui-même, auteur et principe de la nature et de la grâce, de la foi divine et de la raison humaine : *Cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis.*

L'harmonie qui doit exister et qui existe entre la foi et la raison, comme la subordination relative de la seconde à la première, se reproduit, pour ainsi dire, dans les rapports de la Théologie avec la Philosophie : la première, en effet, est une dérivation spontanée et comme le développement rationnel de la foi, qui lui sert de base et de principe, tandis que la seconde est, de son côté, une application systématique, un dévelop-

pement rationnel et scientifique de la lumière naturelle (*sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita Philosophia super lumen naturale rationis*) de la raison, qui lui sert de base et de principe. Aussi il est impossible que les vérités qui appartiennent réellement à la Philosophie ou qui y sont contenues, soient contraires aux affirmations de la foi ; on doit dire plutôt qu'elles leur sont inférieures (*sed deficiunt ab eis*). Donc, lorsque, dans les conclusions des philosophes, on rencontre quelque chose de contraire à la foi, cela n'appartient pas réellement à la Philosophie, mais est un abus de la Philosophie, provenant du défaut ou de la faiblesse de la raison : *Si quid autem in dictis Philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est Philosophiæ, sed magis Philosophiæ abusus ex defectu rationis.*

Conformément à ces idées, qui expriment les principes fondamentaux sur les relations entre la Théologie et la Philosophie, nous pouvons faire un usage utile de la Philosophie, dans l'étude de la Théologie, en trois manières. En premier lieu, la Philosophie nous sert à démontrer certaines vérités préliminaires à la foi et qu'elle présuppose (*ad demonstrandum ea quæ sunt præambula fidei*) comme les bases ou les conditions nécessaires de la connaissance des choses qui sont de son ressort, par exemple, l'existence et l'unité de Dieu. En second lieu, nous devons employer la Philosophie pour faire mieux comprendre les choses de

la foi au moyen de similitudes et d'analogies, comme l'a fait saint Augustin, qui, dans ses livres *de Trinitate*, emploie plusieurs exemples et similitudes tirés de la doctrine philosophique, pour mieux éclairer les profondeurs du mystère de la Trinité. En troisième lieu, la Philosophie est utile pour réfuter les objections que l'on oppose à la foi, soit en démontrant qu'elles sont fausses, soit en prouvant qu'elles ne s'opposent pas à la foi d'une manière nécessaire et concluante.

Mais comme nous pouvons faire des applications utiles de la Philosophie à la Théologie et à la foi, ainsi, au contraire, il y a abus dans ces applications, si elles ne sont pas faites dans la forme et les conditions voulues, abus qui peuvent se produire principalement de deux manières : la première, lorsque l'homme applique aux choses de la foi et introduit dans la Théologie, des opinions erronées qui ne font pas partie de la véritable Philosophie, bien que certains philosophes les aient enseignées ; la seconde manière, ou, disons mieux, ce qui constitue l'abus le plus notable et le plus dangereux de la Philosophie, consiste à vouloir subordonner et réduire les choses de la foi à la mesure de la Philosophie, tandis que l'ordre naturel exige au contraire que la Philosophie, comme science humaine et vérité de l'ordre naturel, soit subordonnée à la foi, vérité divine, surnaturelle et d'un ordre supérieur [1] ; ce qui prouve à quel

1. Le passage que nous venons de résumer, ou, pour mieux dire, de traduire d'après le texte, est des plus remarquables, et mérite bien

point sont hors de la voie ceux qui ne veulent croire que ce qu'enseigne la Philosophie, comme si celle-ci était la mesure générale et unique, la norme absolue de toute vérité.

Bien que dans l'ordre chronologique et pédagogique, la logique soit la première des sciences, puisqu'elle enseigne les méthodes scientifiques, et qu'elle est comme la préparation générale à toutes les sciences, dans l'ordre ontologique ou de l'être, la métaphysique occupe le premier rang dans la

que tout philosophe catholique conserve en sa mémoire les paroles où le Docteur angélique expose et résume avec tant de clarté et d'exactitude sa pensée sur une matière aussi importante. Après avoir établi les principes généraux qui gouvernent les rapports entre la raison et entre la foi, la Philosophie et la Théologie, et après avoir prouvé que ces rapports ne sont et ne peuvent être ni des rapports d'hostilité, ni des rapports d'indépendance absolue, mais des rapports d'harmonie et de subordination, il conclut ainsi : « Sic igitur in sacra doctrina Philosophiæ possumus tripliciter uti. Primo, ad demonstrandum ea quæ sunt præambula fidei, quæ necessaria sunt in fidei scientia, ut ea, quæ naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et hujusmodi de Deo vel de creaturis in Philosophia probata, quæ fides supponit. Secundo, ad notificandum per aliquas similitudines ea quæ sunt fidei, sicut Augustinus in libris *de Trinitate*, utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio, ad resistendum his quæ contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria.

« Tamen utentes Philosophia in sacra Scriptura possunt dupliciter errare. Uno modo utendo his quæ sunt contra fidem, quæ non sunt Philosophiæ, sed potius error vel abusus ejus, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea quæ sunt fidei includantur sub metis Philosophiæ, ut si nihil aliquis credere velit, nisi quod per Philosophiam haberi potest, cum e converso Philosophia sit ad metas fidei redigenda ». (***Exposit. in lib. Boet. de Trinit.***, quæst. II, art. 3).

série des sciences purement humaines et naturelles, car elle recherche les premières causes et raisons des choses, et elle fournit aux autres sciences les premiers principes et les notions les plus fondamentales. La métaphysique est la science supérieure des choses, la Philosophie suprême (*sapientia*, *prima philosophia*), de qui les autres sciences reçoivent la sève et la vie.

La dignité et l'importance intellectuelle des sciences se trouvent en rapport avec la dignité et l'importance intellectuelle des êtres qui leur servent d'objet, et cette diversité d'objets est ce qui détermine la diversité spécifique des sciences. La diversité générique de ces mêmes sciences dépend du degré d'abstraction et d'universalité auquel se trouve subordonnée l'investigation de l'objet. De là, trois genres ou trois groupes de sciences, qui sont :

a). — Les sciences *physiques*, dans lesquelles l'entendement, pour rechercher, reconnaître et fixer les vérités relatives à son objet, fait abstraction de la singularité (*abstrahit a materia singulari*) ou des accidents individuels, mais non des qualités ou accidents sensibles : ainsi, pour rechercher et reconnaître les lois du mouvement, du calorique ou de l'électricité, le physicien n'examine pas si le mouvement se produit dans ce morceau d'or A ou B, mais il prend garde si cet or est froid ou chaud, a cette figure ou cette autre, est avec ou sans alliage, car ces qualités ou accidents sensibles peuvent modifier la condition et

le développement du mouvement, du calorique, de l'électricité, etc.

b). — Les sciences *mathématiques* forment le second genre, car elles font abstraction, non seulement de la singularité, mais aussi de certaines qualités, c'est-à-dire, de tous les accidents corporels, sauf l'extension (*abstrahunt a materia sensibili*): car le mathématicien, en proposant et en résolvant les problèmes géométriques, ne prend pas garde si le triangle, le cercle, etc., est dur ou doux, chaud ou froid, etc.; il ne considère que l'étendue.

c). — Enfin, dans les sciences *métaphysiques*, qui forment le troisième groupe, l'intelligence considère son objet en faisant abstraction de la singularité, des accidents sensibles, et aussi de l'étendue (*abstrahit a materia intelligibili*) qu'on appelle qualité ou matière *intelligible*.

D'où il suit que, lorsque nous considérons l'essence et les attributs de Dieu ; lorsque nous discourons sur les anges et sur l'âme raisonnable ; lorsque nous pensons à la vérité, à la justice, à l'être, à l'intelligence, à la liberté et à d'autres objets analogues, notre entendement fait abstraction de la singularité ou des différences individuelles, il fait également abstraction des qualités sensibles et de l'étendue, appelée par les scolastiques matière intelligible, ce qui revient à dire qu'il fait abstraction de toute matière ou substance qui impliquerait composition ou multiplicité des parties : *Abstrahit a materia intelligibili.*

On conclut de là que l'universel est l'objet nécessaire et propre de la science, attendu que dans toute science l'entendement considère son objet, abstraction faite de la singularité (*scientia est de universalibus*) : il n'est pas possible, en effet, qu'il y ait une science sur un individu en tant qu'individu.

Les universaux sont réels et existent en dehors de nous, quant à la nature conçue comme universelle et appelée de ce nom, mais ils n'existent pas *a parte rei*, ou en dehors de nous avec le caractère d'universalité ; en cela, celle-ci dépend de l'entendement, suivant que celui-ci considère et perçoit ce qu'il y a de commun, par exemple, dans les individus d'une même espèce, sans considérer ni percevoir *pro tunc* les différences et les accidents qui les distinguent et les singularisent.

Le système platonicien, ou le réalisme absolu, est inadmissible, parce que tout ce qui est réel, c'est-à-dire, tout ce qui existe en fait, est singulier, l'existence ne pouvant convenir qu'aux choses singulières : *existentia est singularium.*

Le système nominaliste est également absurde, parce qu'il nie la réalité objective des universaux, ce qui revient à nier la réalité de la science, car celle-ci n'existe qu'à la condition d'être la connaissance des vérités universelles. Dans la théorie nominaliste, la science, loin d'être la connaissance de vérités universelles et nécessaires, est simplement la connaissance de mots universels, contingents ou arbitraires.

A parler d'une manière générale, dans les sciences philosophiques on doit employer tour à tour la méthode déductive et la méthode inductive, le procédé rationnel et le procédé empirique, l'expérience et le raisonnement, parce que toutes ont plus ou moins besoin de ces différentes méthodes. Néanmoins, le caractère spécial de chaque science en particulier exige la prédominance relative de l'une de ces méthodes, car la méthode doit être en rapport avec la nature de la science dont l'on traite. Il ne faut pas non plus chercher une certitude absolue en toutes choses (*omnimoda certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus*) ; mais il appartient au savant de demander à chaque matière le degré de certitude qui lui convient, étant donnée la nature de la chose : *Ad hominem bene instructum pertinet ut tantum certitudinis quærat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur.*

Rien n'est donc moins raisonnable que la prétention de chercher en toutes choses la certitude mathématique, et d'appliquer à toutes les matières la méthode propre aux sciences mathématiques [1], sans prendre garde que toutes les sciences et que tous les objets ne sont pas faits pour les

1. « Quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem evenit propter consuetudinem, his qui in mathematicis sunt nutriti, quia consuetudo est similis naturæ. Potest etiam hoc quibusdam contingere propter indispositionem, illis scilicet qui sunt fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum ». *Metaphys.*, lib. I, lect. V.

procédés et pour les démonstrations qui sont propres aux mathématiques.

Si l'on met à part les sciences théologiques et les vérités surnaturelles, et si l'on s'en tient aux sciences et aux vérités comprises dans la sphère de l'activité rationnelle de l'homme, on voit que l'instrument direct, le moyen principal de recherche, de découverte et de connaissance scientifique de la vérité, est la raison naturelle, notre raison individuelle. L'autorité n'occupe qu'un rang très secondaire : la science, en effet, ne consiste pas à savoir ce qu'ont pensé ou ce que pensent les autres hommes, mais à savoir quelle est la vérité et la réalité des choses en elles-mêmes. C'est là ce que doivent toujours avoir sous les yeux et pratiquer les philosophes, dont la fonction propre est l'acquisition de la science et la recherche de la vérité : *Studium sapientiæ non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum. — Specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiæ, quæ est cognitio veritatis.*

Quoi qu'il en soit de l'emploi simultané et combiné de la méthode rationnelle et de la méthode empirique dans toutes les sciences, la première doit prédominer dans la logique, dans les sciences métaphysiques et mathématiques ; il faut appliquer la seconde dans les sciences physiques et naturelles, et l'on doit également employer les deux dans les sciences psychologiques, morales et politico-sociales.

§ LVI. — ANTHROPOLOGIE DE SAINT THOMAS.

L'homme est une substance complète et composée de l'âme raisonnable, comme *forme* substantielle, et de la matière *première*, comme sujet général primitif de toute substance corporelle; le tout forme unité d'essence et de personne, parce que l'une et l'autre sont le résultat de l'union immédiate de deux substances incomplètes, ou, pour mieux dire, de deux principes substantiels incomplets dans la ligne de l'essence et dans la ligne de la personnalité, car ni l'âme, ni la matière qu'elle informe et vivifie, ne constituent séparément l'essence humaine ni la personne humaine complète. Il faut pour cela qu'elles soient unies, et c'est en vertu de leur union intime et substantielle qu'est constitué et formé un *tertium quid*, une substance spécifique, un individu complet, qui n'est ni la matière seule ni la forme ou l'âme seule, mais qui est la matière et la forme, le corps et l'âme, se compénétrant et se complétant mutuellement dans l'unité d'essence et de personne.

La subsistance complète et la personnalité appartiennent à l'homme, c'est-à-dire, au composé, et non à l'âme seule, parce que c'est le composé et non l'âme seule qui se possède pleinement *quoad esse, et operari : quoad esse*, en tant qu'il constitue une essence parfaite, une *espèce* com-

plète, dans l'échelle des êtres, et que, comme tel, il n'a nul besoin de s'unir à une autre substance pour être et pour déployer toute son activité ; *quoad operari*, parce qu'il est le principe et le sujet suffisant de toutes les facultés ou puissances humaines, de leurs diverses manifestations, de leurs fonctions et de leurs actes. Au contraire, l'âme ne se possède point elle-même pleinement *quoad esse et operari*, puisqu'elle a besoin de s'unir au corps ou à la matière pour constituer une espèce complète dans l'échelle des êtres, et qu'elle a besoin aussi de rester unie au corps pour exercer une partie de ses puissances et de ses fonctions vitales, celles, par exemple, qui sont de l'ordre végétatif et animal. De là vient que l'âme raisonnable, bien qu'elle soit véritablement subsistante et personnelle, attendu que, séparée du corps, elle peut exister et exercer une partie de ses fonctions ou opérations, celles qui appartiennent à l'ordre purement intellectuel (*quoad intelligere et velle*), n'en a pas moins une subsistance ou une personnalité incomplète, car elle n'est ni un *homme*, ni un individu de l'espèce humaine, et elle ne peut exercer toutes les fonctions vitales qu'elle exerce lorsqu'elle est unie avec le corps.

Concluons de là que l'état naturel de l'âme humaine est l'état d'union avec le corps, et que l'état de séparation, bien qu'il ne soit pas rigoureusement contre sa nature, est cependant en dehors de sa nature (*præter naturam*), qui a une tendance et une inclination à constituer l'homme

complet, la partie tendant naturellement au tout : *Pars est propter totum, et anima propter animatum.*

Aussi la résurrection finale des hommes, bien qu'elle soit surnaturelle et mystérieuse quant à son principe efficient (*ex parte principii*) — car la *Nature*, les causes naturelles sont incapables de la produire et il est besoin de la toute-puissance divine, — cependant, en un certain sens, est *naturelle*, quant au terme ou résultat (*ex parte termini*), l'union de l'âme avec le corps étant naturelle.

L'âme raisonnable, bien qu'incomplète dans l'ordre spécifique et personnel, est cependant une véritable substance simple, spirituelle, douée de raison et de liberté, capable d'exister sans le corps, et immortelle de sa nature.

Comme âme d'un ordre supérieur, elle renferme d'une manière éminente et dans son unité simple la perfection de l'âme des brutes et de la vie des plantes. Comme forme substantielle de l'homme et *actus primus* de la matière, elle est le principe radical et la raison suffisante première de toutes les manifestations de la vie dans l'homme, de telle sorte que toutes, depuis la fonction la plus rudimentaire de la vie végétative jusqu'à la spéculation la plus sublime et la plus divine de l'entendement, procèdent de l'âme raisonnable comme de leur unique principe vital et psychique.

Il y a plus : l'âme raisonnable est le principe radical et unique, non seulement de toutes les fonc-

tions vitales qui s'accomplissent dans l'homme, mais aussi de toutes les actualités et de tous les attributs qui présupposent la potentialité pure de la matière première : c'est-à-dire, de toutes les modifications, de tous les accidents, de toutes les formes, de toutes les déterminations qui sont dans l'homme, sans exclure l'actualité et détermination du corps, la *corporéité*, s'il est permis de parler ainsi ; de telle sorte que c'est l'âme raisonnable qui donne au corps humain, non seulement d'être corps *animé*, mais encore d'être *corps* [1], car l'âme raisonnable, par là même qu'elle est la forme substantielle de l'homme, est la racine, la cause primitive et unique de toutes les perfections, de toutes les déterminations ou degrés d'être qui se rencontrent dans l'homme : *Homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut scilicet sit corpus, et animatum corpus, et animal rationale.*

Les actions et les fonctions vitales ne procèdent immédiatement ni de l'homme ni de l'âme, c'est-à-dire, de l'essence substantielle (*nulla substantia creata est immediate operativa*), mais elles sont produites au moyen de certaines puissances ou facultés, qui, bien qu'enracinées originairement

« Non ergo sic est intelligendum quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit ejus materia et subjectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam quæ faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum, sed quia ab anima est, et quod sit, et quod sit corpus vivum ». *Comment. de Anima*, lib. II, lect. II.

dans l'âme, doivent être considérées comme des dérivations, comme des forces secondaires de celle-ci, et sont le principe *immédiat* des opérations ou fonctions vitales, comme l'âme en est le principe premier et médiat. On ramène ces puissances à cinq genres ou groupes, qui sont :

a) La faculté ou force locomotrice.

b) La puissance végétative ou nutritive.

c) La puissance sensitive.

d) La puissance appétitive (l'appétit sensible et la volonté).

e) La puissance intellectuelle.

Chacune de ces puissances se subdivise en d'autres facultés inférieures : la faculté végétative en force nutritive, génératrice, etc. ; la sensibilité, en sensibilité extérieure et intérieure, la vue, l'ouïe, la mémoire, l'imagination, etc.

Toutes les opérations ou fonctions de ces puissances sont *immanentes :* car l'homme, c'est-à-dire, le composé d'âme et de corps, l'individu réel et complet, en est le principe total et subsistant (*principium quod*), en même temps que le sujet ou récepteur total. C'est pour cela qu'on attribue toutes ces actions à la personne complète, et non à l'âme seule, encore moins au corps, bien que l'âme en soit le principe radical, réel et premier : *actiones sunt suppositorum.*

Il y a cependant une différence capitale entre ces facultés : les facultés purement intellectuelles, la raison et la volonté, existent dans l'âme tout entière et dans l'âme seule, sans informer aucun

organe déterminé; les facultés végétatives et sensibles ont leur siège en des parties déterminées du corps, qui leur servent d'organes pour accomplir les fonctions qui leur sont propres, de telle sorte qu'au jeu de celles-ci concourent simultanément l'âme et le corps, la vertu active de la première et l'organe particulier du second (*talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum*); mais la production des fonctions purement intellectuelles est due exclusivement à l'âme; elles ne reçoivent du corps et de ses organes qu'un concours indirect et éloigné, en tant que l'activité intellectuelle a besoin d'être préalablement excitée par la sensibilité, et spécialement parce que les représentations sensibles de la mémoire et de l'imagination lui sont nécessaires pour abstraire les idées et les représentations intelligibles des objets : *Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quæ sunt imaginatio, et vis memorativa et cogitativa*, c'est-à-dire, l'estimative naturelle. En ce sens et pour cette considération, les puissances du premier genre s'appellent *organiques*, et celles du second genre, *inorganiques*. Les fonctions vitales des premières relèvent du *composé*, de l'homme entier constitué par l'âme et par le corps; les fonctions des secondes, considérées en elles-mêmes, appartiennent à l'âme seule. Les facultés purement intellectuelles, avec leurs fonctions et leurs actes, demeurent

dans l'âme séparée du corps; celles de l'ordre végétatif et sensible y demeurent seulement *in radice*, c'est-à-dire, virtuellement, avec l'aptitude à se développer et à fonctionner lorsque l'âme sera de nouveau unie au corps.

De tout cela l'on conclut :

1° Que dans l'homme il y a une distance immense et comme infinie qui sépare la raison des autres puissances inférieures, végétatives ou sensibles, sans excepter l'imagination, qui est la plus noble parmi ces dernières : car l'intelligence non seulement peut fonctionner indépendamment du corps et de ses organes, mais elle est encore d'une force en quelque sorte infinie, à cause de l'infinité des objets auxquels elle étend son activité, et surtout parce que son objet est l'universel, l'immatériel, tandis que l'imagination peut seulement percevoir le singulier et le matériel : *Potentia autem intellectus est quodem modo infinita in intelligendo. — Imaginatio non est nisi corporalium et singularium, intellectus autem universalium et incorporalium est.*

2° Qu'entre les différentes puissances et fonctions vitales il existe une certaine réciprocité d'action : car, étant toutes enracinées dans un même principe ou substance, qui est l'âme, lorsque cette activité fondamentale se concentre, par exemple, dans les fonctions sensitives, la vigueur qu'elle pourra déployer dans les fonctions intellectuelles diminuera d'autant. Cette connexion des puissances unies dans la même âme, et l'unité

de l'être humain résultant de l'union immédiate et substantielle de l'âme avec le corps, sont la raison suffisante de l'influence réciproque de l'âme sur le corps, et *vice versa*, comme de celle que l'on remarque entre les fonctions supérieures et les fonctions inférieures dans l'homme [1].

3° Que la perfection plus ou moins grande des organes, la variété de la complexion et du tempérament, peuvent influer directement sur la perfection plus ou moins grande des facultés et des fonctions appartenant à la vie nutritive et sensitive, et indirectement sur les facultés et les fonctions de l'ordre intellectuel. A ce point de vue, il y a quelque chose de possible et de raisonnable dans la phrénologie, qui s'occupe des facultés dans leurs rapports avec les conditions de l'organisme et avec la complexion spéciale du corps: *Ad bonam complexionen corporis sequitur nobilitas animæ... Qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animæ et perspicacioris mentis. Solertia contingit ex aptitudine naturali, et etiam ex*

1. « Secundum naturæ ordinem propter colligationem virium animæ in una essentia, et animæ et corporis in uno esse compositi, vires superiores et etiam corpus invicem in se influunt ; et inde est quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus... et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat... Similiter ex viribus superiobus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus ; et e converso, ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium, obtenebratur ratio ». *Quæst. disp., de Verit.* q. XXVI, art. 10.

exercitio. Ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iram apti.

4° Que l'âme raisonnable, comme substance immatérielle, n'est produite ni par traduction, ni par génération, mais par création *ex nihilo*, et par la toute-puissance divine : *Cum* (anima) *sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo... Hæreticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.*

En vertu de cette même immatérialité, c'est-à-dire, de sa simplicité et de sa spiritualité substantielle, l'âme raisonnable est tout entière dans tout le corps et tout entière en chacune de ses parties *quoad essentiam*, c'est-à-dire, d'une totalité d'essence, mais non d'une totalité de puissance et d'énergie : car, sous ce dernier rapport, elle ne réside que partiellement dans les différents organes du corps : ainsi, en ce qui touche la vision, elle réside dans les yeux et non dans les mains ; en ce qui touche l'imagination, la mémoire, les passions, etc., elle réside dans le cerveau, dans le cœur ou en d'autres viscères déterminés. Mais surtout, à parler rigoureusement, il y a quelque chose de l'âme, l'intelligence, qui n'est ni dans une partie déterminée du corps, ni même tout entière dans tout le corps, comme la substance même de l'âme, attendu que l'entendement est une faculté en tout et pour tout supérieure au corps [1].

1. C'est là ce que l'on peut conclure du texte suivant qui résume la

La connaissance humaine s'accomplit en procédant du sensible à l'intelligible; à l'exercice des sens extérieurs succède l'exercice des sens internes, et à l'exercice de ceux-ci celui de l'intelligence ou de la raison. A ce point de vue, l'on peut dire que *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.* Mais l'activité une fois mise en mouvement, l'entendement connaît une foule de choses qui n'ont rien à voir avec les sens, et dont la connaissance ne provient pas d'eux, comme Dieu, les anges, les premiers principes ou axiomes, les actes, l'essence et les attributs de l'âme, que l'on connaît ou par intuition immédiate, ou par raisonnements fondés sur l'observation psychologique et de conscience : *Principium humanæ cognitionis est in sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subjectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur ; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subjectus.*

L'entendement humain, bien qu'infiniment supérieur à tous les sens par le seul fait qu'il appar-

théorie de saint Thomas sur ce point : « Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiæ, simpliciter (absolument) enuntiari possit esse totam animam in qualibet corporis parte ; non autem secundum totalitatem virtutis, quia partes corporis difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes, et aliqua operatio est ejus, scilicet, intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animæ secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto, quia virtus animæ (c'est-à-dire, la faculté intelligente) capacitatem corporis excedit ». *Quæst. disp., de Spirit. Creat.*, quæst. I, a t. 4.

tient à l'ordre intelligible, occupe cependant le dernier degré dans l'échelle des entendements, de telle sorte qu'il est pure potentialité dans l'ordre intelligible (*pura potentia in ordine intelligibili*) ; considéré en lui-même et à l'origine, il est privé de toute idée, de tout acte et de toute connaissance ; il possède seulement la capacité de recevoir toute sorte d'idées : *Est infimus in ordine intellectuum ... est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.*

Il n'y a donc pas d'idées innées, à proprement parler, bien qu'il y ait certaines idées ou conceptions universelles, qui accompagnent et suivent immédiatement l'exercice de l'activité intellectuelle, et apparaissent spontanément dans la raison comme le résultat immédiat de l'opération abstractive et illuminatrice de l'intellect agent. Dans ce sens et sous ce point de vue, on peut admettre qu'il y ait quelques idées et vérités innées ou *quasi* innées ; et dans le même sens on dit que les premiers principes sont naturellement connus ou innés : *Hominibus sunt innata prima principia. — Universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita. — Homo per lumen intellectus agentis, statim cognoscit actu principia naturaliter cognita.*

Comme l'objet de l'entendement est universel et immatériel, et comme la sensibilité ne perçoit et ne représente que des objets singuliers et matériels, il faut qu'il existe dans l'entendement une

force supérieure, capable d'abstraire des représentations sensibles et singulières, des représentations (*ideas*, *species*) universelles et intelligibles, c'est-à-dire, quelque chose qui représente comme universel, l'objet représenté comme singulier dans les sens. Cette force s'appelle entendement *agent*, et sa fonction propre est d'abstraire les espèces intelligibles (*abstrahere intelligibilia a phantasmatibus*), en formant des représentations universelles des objets préalablement représentés comme singuliers et sensibles dans l'imagination, et en éclairant ainsi l'entendement *possible*, dont la fonction est de recevoir ces idées ou espèces universelles, et de percevoir les objets qu'elles représentent. En d'autres termes, la fonction du premier est de *rendre* actuellement intelligibles les objets qui ne l'étaient auparavant qu'en puissance (*facit intelligibilia in potentia*, *esse intelligibilia actu*), au moyen de l'illumination abstractive qu'il exerce sur eux (*actio autem intellectus agentis abstrahere intelligibilia*), en leur communiquant l'universalité dont elles manquent dans les facultés appartenant à la sensibilité. La fonction du second est de recevoir et de connaître ces objets rendus intelligibles actuellement par l'universalisation qu'ils ont reçue : *Actio intellectus possibilis est recipere intelligibilia.*

Ces deux fonctions, qui correspondent, non à deux entendements ou puissances, mais à deux phases et manifestations d'une même puissance intellectuelle, constituent l'intellection ou l'acte

complet d'entendre : *Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere, oportet quod utraque istarum actionum concurrat.*

L'intelligence humaine, spécialement considérée comme entendement agent, est une force très noble, car elle est une dérivation de l'entendement divin et infini; une participation de la lumière incréée, qui contient les raisons éternelles des choses; une certaine ressemblance de la Vérité incréée qui se réfléchit en nous : *Virtus quæ a supremo intellectu participatur. — Participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes æternæ. — Quædam similitudo increata Veritatis in nobis resultantis.*

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que cette lumière que l'âme reçoit de Dieu (*lumen receptum in anima a Deo*) possède cette force féconde et créatrice des espèces intelligibles, au moyen desquelles s'accomplit dans l'intelligence la connaissance des vérités universelles, à laquelle ne parviennent pas les facultés sensibles ; cette énergie puissante qui, en agissant sur les perceptions de la sensibilité, les transforme en matière appropriée à l'intellection.

Outre les espèces intelligibles (*species impressa, species intelligibilis*), destinées à représenter les objets comme universels, il existe aussi dans l'entendement humain des *espèces*, des notions ou idées que nous nous formons des objets une fois connus et en tant que connus, et qui sont comme

l'expression (*species expressa*), la parole intérieure (*verbum mentis*) qui représente l'objet connu et contient son concept. Les premières sont comme le *principe* de l'intellection; les secondes en sont comme le *terme :* les premières représentent l'objet *cognoscible;* les secondes, l'objet *connu.* La fonction exclusive des espèces ou idées intelligibles, qui mettent l'entendement en relation et comme en contact intellectuel avec l'objet qu'il s'agit de connaître, est de représenter l'objet comme universel; comme les espèces sensibles qui interviennent dans la connaissance des sens, elles sont des *moyens* pour connaître (*id quo*), non l'objet même de la connaissance (*id quod*) : *Habet se species intelligibilis sicut id quo intelligitur, sicut et species coloris in oculo non est quod videtur, sed id quo videmus* [1].

Les choses sensibles forment l'objet connaturel et ordinaire de l'entendement dans la vie présente (*quidditas rei sensibilis*), parce que, en vertu de son union avec le corps et pendant sa durée, l'âme humaine tourne spontanément son activité, et comme nous dirions ses vues, vers les choses sensibles (*ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata*); cela n'empêche pas que l'objet réel, extensif et absolu de l'intelligence soit l'être dans toute son universalité, de

1. « Species sensibilis », dit-il autre part, « non est illud *quod* sentitur, sed magis id *quo* sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id *quod* intelligitur, sed id *quo* intelligit intellectus ». *Sum. theol.*, p. I, quæst. LXXX, art. 2.

telle sorte que, dans la sphère de notre activité intellectuelle sont contenues toutes les choses, finies ou infinies, matérielles ou spirituelles, idéales ou réelles, divines ou humaines, et toutes revêtent ce caractère d'universalité de l'être, qui est l'objet de l'entendement, pris dans toute son amplitude et sa capacité (*objectum intellectus est ens*). L'être n'est point seulement l'objet extensif de l'intelligence; il est encore le premier objet que perçoit la raison, à ce point que la conception d'être est incluse dans toute connaissance d'un objet quelconque : *Quod primo cadit in apprehensionem est ens, cujus intellectus* (conceptus), *includitur in omnibus quæ quis apprehendit.* — *Quod primo intellectus concipit est ens.*

L'idée de l'être peut donc être regardée comme *implicitement innée*, ou *quasi innata*, et la perception de la réalité objective de l'être est l'acte le plus propre à l'entendement considéré comme *intelligence*, c'est-à-dire, comme faculté capable de percevoir certains objets et de connaître certaines vérités, d'une façon instantanée, sans effort et sans recherche (*subito et sine inquisitione*), à la différence de l'entendement comme *raison*, dont l'office est de percevoir et de connaître, en comparant, en examinant, c'est-à-dire, en se traînant laborieusement d'un objet à un autre, d'une vérité à une autre.

L'entendement, comme *intelligence*, perçoit et connaît par une espèce d'intuition spontanée, comme lorsqu'il se met en contact avec certains

objets, quand il perçoit les notions d'être, de tout, de partie, etc., et quand il connaît les vérités immédiatement évidentes. Le même entendement comme *raison*, connaît en passant d'un objet connu à un autre inconnu, et des principes aux conclusions : *Intellectus* (prout intelligentia) *cognoscit simplici intuitu; ratio vero discurrendo de uno in aliud.*

Le bien est l'objet propre de l'appétit en général, comme la vérité est l'objet de l'entendement (*bonum est objectum appetitus, et verum objectum intellectus*). La nature et les conditions de l'appétit sont en rapport avec la nature et les conditions de la connaissance préalable du bien, car l'on ne désire point ce que l'on ne connaît pas. De là vient que l'appétit raisonnable, ou la volonté, qui est l'inclination au bien en tant que connu par la raison, est supérieur et absolument distinct de l'appétit sensitif, qui a pour objet le bien en tant que connu par la sensibilité, par conséquent, les biens sensibles (*bona convenientia secundum sensum*) et singuliers, non les biens spirituels et universels, objet de la volonté : *Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.*

L'appétit sensible, qui est commun aux animaux et à l'homme, se divise en appétit *concupiscible*, dont l'objet est la possession du bien sensible, et en appétit *irascible*, auquel il appartient d'éviter

le mal sensible et d'éloigner les empêchements au bien. L'un et l'autre donnent naissance à diverses passions, qui sont comme les fonctions particulières de l'appétit sensitif. Celui-ci, dans l'homme, est capable de vertu, comme il l'est aussi de certaines passions qui n'existent point dans les brutes (la vanité, la honte, l'avarice, etc.,) parce que, bien que ses actes ne soient pas formellement et essentiellement raisonnables, ils le sont cependant par participation (*appetitus sensitivus in homine est rationalis per participationem*) et comme virtuellement, se trouvant subordonnés à la partie supérieure de l'homme, à l'entendement et à la volonté libre.

De même que l'entendement ne peut pas ne pas donner son assentiment aux premiers principes, ainsi la volonté ne peut pas ne pas aimer et vouloir le bien universel, c'est-à-dire, la félicité qui comprend tout bien : *Necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo.*

Par rapport au bien universel, qui remplit toute sa capacité et qui est son objet adéquat, la volonté n'est pas libre, mais elle l'est par rapport à tous les biens particuliers et à chacun d'eux pris à part. L'élection est l'acte propre de la volonté comme faculté libre, et celui qui se distingue principalement de l'appétit sensible : *Proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi. — Brutis animalibus electio non convenit.*

L'élection doit être préparée et dirigée par la délibération, qui est comme la fonction propre du libre arbitre, et qui renferme un ensemble d'actes procédant de la raison et de la volonté, en relation intime les uns avec les autres, de telle sorte que l'*élection* actuelle, qui est l'acte spécifique de la volonté, comme puissance libre, représente le résultat de la délibération, et renferme à son tour une série d'actes de la raison et de la volonté entrelacés les uns avec les autres, qui constituent ce que l'on appelle, à proprement parler, le *libre arbitre.* Car, à prendre rigoureusement la chose, le libre arbitre n'est ni la volonté seule ni la raison seule, mais il comprend l'action de ces deux facultés ; c'est une puissance qui renferme une double virtualité, la virtualité de la volonté et la virtualité de la raison. De là la définition concise, mais si philosophique du libre arbitre par saint Thomas : *Facultas voluntatis et rationis.*

§ LVII. — COSMOLOGIE DE SAINT THOMAS.

Le monde, avec tous les êtres, tous les éléments et toutes les parties qu'il renferme, a été créé par Dieu du néant dans le temps, ou, pour mieux dire, avec le temps ; il n'est ni une partie ni une évolution de la substance divine, et il n'a été tiré d'aucune matière préexistante à l'action créatrice de Dieu, *nec ex materia præjacente.* La création *ab æterno* du monde n'implique point

contradiction quant aux êtres permanents, mais elle paraît absolument impossible quant aux êtres successifs, parce que l'être successif renferme une distinction et une distance entre son principe et son terme [1].

Ce monde est très parfait eu égard à la fin particulière que Dieu s'est proposée en le créant, mais il n'est pas le plus parfait des mondes possibles, parce que Dieu peut en créer d'autres de plus en plus parfaits.

Toutes les substances sublunaires ou terrestres sont composées de matière première et de forme substantielle, qui sont les principes intimes absolument premiers de tous les corps. La matière première doit être conçue comme une entité ou réalité substantielle, mais incomplète dans l'ordre de substance, et essentiellement potentielle, parce que de sa nature elle ne renferme aucune actualité ni forme, mais la simple aptitude à recevoir une forme substantielle quelconque : *Illa materia quæ intelligitur sine qualibet forma, dicitur materia prima.*

La forme substantielle est une réalité incomplète et substantielle, capable d'actuer et de déterminer primitivement et immédiatement (*actus primus materiæ*) la matière première, avec laquelle elle constitue *une essence* spécifique et *une subs-*

1. « Si ponatur causa producens effectum suum subito, non repugnat quod non præcedat duratione suum causatum ; repugnat autem in causis producentibus effectum per motum quia oportet quod principium motus præcedat finem ejus ». (*Opusc.* XXVII).

tance subsistante, c'est-à-dire un suppôt. La forme substantielle, par cela même qu'elle est une actualité primitive (*actus primus*) et substantielle, est le principe radical de toutes les modifications, de toutes les propriétés, de tous les attributs, de toutes les puissances actives, de toutes les opérations et de toutes les déterminations de la substance qu'elle actue et qu'elle informe. Ainsi, par exemple, dans un arbre, la forme substantielle non seulement est le principe et la raison suffisante originaire des forces et des fonctions vitales, mais elle l'est aussi de la couleur, de la dureté, de la corporéité, et même de l'étendue considérée comme accident ou modification actuellement existante dans l'arbre : car l'étendue, considérée à l'état potentiel, a sa racine et sa raison suffisante primitive dans la matière première, avec laquelle elle est en rapport direct et immédiat. Aussi la distinction entre les substances étendues et inétendues a-t-elle pour fondement originaire la présence ou l'absence de matière première. Si la substance A, étendue, se distingue de la substance B, inétendue, c'est parce que la matière entre comme partie essentielle dans la constitution de la première.

La forme substantielle est le principe de l'unité et de la différence spécifique : si le cheval se distingue spécifiquement du chien, c'est parce que leurs formes substantielles sont différentes ; et *vice versa*, si le cheval A est spécifiquement identique au cheval B, c'est à cause de l'identité ou res-

semblance spécifique de leurs formes substantielles respectives. Au contraire, la matière est le principe de l'unité et de la distinction numérique : le cheval A est distinct numériquement, ou d'une différence individuelle, du cheval B, parce que la matière informée et actuée par la forme substantielle du premier, est divisée et séparée, par son étendue déterminée, de la matière qui a reçu la forme substantielle du cheval B. Donc le principe d'individuation est la matière dans sa relation avec telle étendue déterminée par la quantité (*materia signata quantitate*) qui divise et qui sépare le corps A du corps B : *Principium diversitatis individuorum ejusdem speciei, est divisio materiæ secundum quantitatem.*

On conclut de là que dans les substances ou essences simples, qui n'ont ni matière ni étendue, il ne peut y avoir de diversité purement individuelle ; il y aura autant d'espèces que d'individus : *Quot sunt individua, tot sunt species* [1].

L'âme raisonnable, bien que substance simple, est sujette à l'individuation, comme forme substantielle d'une matière déterminée ou *signata quantitate*, de même que les autres formes subs-

1. Voici dans son entier le texte qui résume la pensée de saint Thomas sur ce point : « Essentiæ rerum compositarum, ex eo quod recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis, sed quot sunt individua, tot sunt species ». *Opusc. de Ente et Essent.*, cap. V.

tantielles ; et si, après la séparation d'avec le corps, elle conserve son individuation, c'est parce que, en vertu de l'union et de l'information précédentes, elle *dit* un certain ordre, un certain rapport à la matière singulière qu'elle a informée, et à laquelle elle a été substantiellement unie, gardant une certaine tendance naturelle, comme une proportion et une commensuration, s'il est permis de parler ainsi, au corps déterminé et particulier, informé et vivifié par elle dans son état d'union : *Hæc anima differt ab illa solo numero, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet, et sic individuantur animæ humanæ.*

Dans la nature corporelle s'accomplissent non seulement des changements accidentels (passage de la chaleur au froid, du mouvement au repos, du vice à la vertu, etc.), mais aussi des changements substantiels, des changements d'une substance en une autre. Ce changement s'appelle *génération substantielle*, et a lieu quand la matière perd la forme substantielle qu'elle avait, pour en recevoir une autre différente, de sorte que toute génération d'une nouvelle substance est accompagnée d'une corruption ou destruction d'une autre substance, suivant le dicton : *Generatio unius, corruptio alterius.* Quand se produit cette génération d'une substance, par exemple, d'un animal, d'une plante, la nouvelle forme substantielle est produite non par création, mais par une opération spéciale de l'agent ou cause efficiente qui la tire de la potentialité de la matière

(*educitur ex potentia materiæ*), en agissant sur elle, de telle sorte que la production de la forme est le résultat à la fois de la potentialité, ou, pour mieux dire, de la virtualité passive de la matière, et de la virtualité active de la cause efficiente.

L'espace n'a point de réalité objective réellement distincte des corps, mais il s'identifie *a parte rei*, aux dimensions et à l'étendue de ceux-ci. Ce que nous concevons comme espace total et universel, n'est que la représentation et le concept de l'étendue des corps qui constituent le monde corporel. L'espace que nous concevons ou que nous imaginons en dehors de ce monde et avant sa création, est une pure illusion et n'a pas plus de réalité que celle d'une représentation imaginaire.

Le temps est le nombre ou la mesure des mouvements et des changements que nous percevons et observons dans les choses. Sa réalité objective est la réalité même des mouvements et mutations ; son concept intellectuel se forme en comparant un mouvement avec un autre, ou les parties antérieures d'un mouvement avec ses parties postérieures et successives : *Totalitas motus accipitur per considerationem animæ comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem... Ipsa totalitas temporis accipitur per ordinationem animæ numerantis prius et posterius in motu*.

§ LVIII. — MÉTAPHYSIQUE ET THÉODICÉE DE SAINT THOMAS.

L'idée d'*être* n'est commune à Dieu et aux créatures que dans un sens analogue : 1° parce que Dieu est l'être par essence (*ipsum esse essentialiter*) et l'être existant par une nécessité absolue de son essence (*a seipso existens*), tandis que les créatures reçoivent l'être d'un autre ; 2° parce que Dieu est acte pur sans mélange aucun de puissance, tandis que les créatures sont toutes composées au moins d'acte et de puissance, attendu que toutes sont capables de quelque changement, soit accidentel (succession d'actes dans les anges, changement d'accidents dans les hommes et dans les corps), soit substantiel, car toutes *peuvent* être annihilées par Dieu ; 3° parce qu'en Dieu l'essence et l'être ou existence sont une seule et même chose, tandis que dans toutes les créatures, si parfaites qu'elles soient, leur existence se distingue de leur essence : *Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse... Talis res, quæ sit suum esse, non potest esse nisi una ; undeo portet quod in qualibet alia re, præter eam, sit aliud esse suum, et aliud quidditas vel natura.*

Comme l'acte et la puissance sont les principes premiers des êtres (*prima principia essendi*), les vérités d'évidence immédiate sont les premiers principes de la connaissance (*principia prima co-*

gnoscendi), et le principe de contradiction, sur lequel sont établis tous les autres, occupe le premier rang entre eux : *Primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis ; et super hoc principio omnia alia fundantur.*

Les causes qui ont coutume de concourir à la production d'un effet, sont au nombre de quatre : *a*) la cause *finale*, qui pousse moralement l'agent à produire la chose (*finis cujus gratia : id quod allicit et movet ad agendum*); *b*) la cause *matérielle*, c'est-à-dire, le sujet ou matière (*materia ex qua*) en qui s'accomplit le changement qui détermine et constitue un nouvel être ou nouveau mode d'être ; *c*) la cause *formelle*, la forme, l'actualité, qui, unie avec la matière, constitue et représente les éléments intimes de l'effet ; *d*) la cause *efficiente*, ou la force active qui, en agissant sur la matière, produit en elle la nouvelle forme, et par elle le nouvel effet. On ramène la cause *instrumentale* à la cause efficiente, et la cause exemplaire (comme le plan conçu par l'artiste), à la cause formelle.

Quand il s'agit de la causalité créatrice *ex nihilo*, il n'y a aucune place pour la causalité *matérielle* proprement dite, attendu que dans ce cas la matière est produite et non préexistante, comme il arrive ordinairement dans les causes et dans les productions finies, parce que le néant, par rapport à l'action créatrice, n'est point une matière

ex qua, mais un terme *a quo* seulement. Cette espèce de causalité efficiente qui exclut la préexistence du sujet, est exclusivement propre à Dieu, car elle exige une puissance infinie, de telle sorte qu'aucune cause finie ne peut concourir à la création, même comme cause instrumentale : *Impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum; nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur.*

Bien que les substances finies ne possèdent point une causalité créatrice, elles exerçent cependant une véritable causalité efficiente, qui existe non seulement dans les esprits, mais encore dans les corps : il est donc erroné d'affirmer que les choses naturelles ne possèdent point une véritable activité, et que c'est Dieu seul qui agit dans la nature, et qui y produit tous ses changements comme cause efficiente [1].

Mais l'on ne doit pas confondre pour cela la causalité efficiente de Dieu et la causalité efficiente des substances créées. Sans parler d'autres différences, la première possède une énergie infinie, la seconde n'a qu'une force limitée; en Dieu, l'action et la substance ou essence sont une même chose, de telle sorte que l'on peut dire

1. « Quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturæ operationem, quod res naturalis penitus nihil ageret per virtutem propriam... unde dicebant, quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta ». *Quæst. disp. de Pot.*, q. III. art. 7.

qu'il agit immédiatement par son essence, tandis que, dans les créatures, l'action, loin d'être identique à l'essence, procède immédiatement, non de la substance, mais de ses puissances ou facultés actives.

Tout être, quelle que soit sa nature, renferme nécessairement les attributs d'unité, de bonté et de vérité. L'être s'appelle *un*, en tant qu'il est indivis en lui-même, comme tel être concret et déterminé, et qu'il est séparé ou distinct des autres. La bonté donne à l'être l'aptitude à être désiré ou aimé; et la *vérité* lui est attribuée en tant qu'il contient une *conformité* ou *adéquation* avec quelque entendement (*conformitas rei et intellectus — adæquatio intellectus cum re*), soit qu'il s'agisse d'une équation actuelle et nécessaire, soit qu'il s'agisse d'une équation possible et contingente. La première constitue la vérité métaphysique, que l'on appelle aussi vérité *réelle*, vérité *objective*, vérité *transcendentale*, et qui consiste dans l'équation ou conformité de l'être réel avec l'entendement divin, c'est-à-dire, avec l'idée typique qui lui correspond en Dieu; la seconde constitue la vérité *logique*, que l'on appelle aussi vérité de *connaissance*, vérité *formelle* et *subjective ;* elle consiste dans l'équation entre l'entendement et la réalité connue : nous disons en effet qu'une connaissance est vraie, lorsqu'elle est conforme à la réalité. De là suit que la vérité logique ou de connaissance a proprement son siège dans le jugement, lorsque l'on affirme ou lorsque l'on nie,

mais non lorsque l'on perçoit simplement quelque chose : *Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente* (suivant que l'on affirme ou que l'on nie, puisque, dans la terminologie scolastique, *componere* est la même chose que *affirmare*, et que *dividere* équivaut à *negare*), *non autem in sensu, nec in intellectu cognoscente quod quid est.*

L'unité, la bonté, la vérité, sont des propriétés *transcendentales*, soit parce qu'elles conviennent à tout être, à toute existence réelle, quelle que soit sa nature propre et son degré de perfection, soit aussi parce qu'elles ne se distinguent pas réellement de l'être lui-même ou de la réalité dont on les dit les attributs ; elles sont seulement des modes différents de concevoir et d'exprimer la même entité réelle.

L'existence de Dieu est facilement démontrable ; et, si on la considère en elle-même (*quoad se*), elle est une vérité *per se nota :* car en Dieu l'existence convient nécessairement à l'essence ; on ne doit pas dire pour cela que nous la connaissons naturellement, ni que l'idée de Dieu est innée, car nous ne pouvons la connaître et la démontrer que par ses effets : *Non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet, per effectus.*

Nous pouvons aussi connaître, dans une certaine mesure l'essence et les attributs de Dieu, mais non d'une manière parfaite, encore moins d'une ma-

nière compréhensive ; nous aurions besoin pour cela d'une intelligence infinie, adéquate à l'essence infinie de Dieu. L'analogie et la négation sont les deux méthodes que suit notre raison pour s'élever à la connaissance naturelle de Dieu. Par la première, nous attribuons à Dieu, en les épurant et en les perfectionnant, toutes les réalités et toutes les perfections que nous observons dans les choses créées, et qui procèdent de lui comme de la cause première de tout être et de toute perfection : *Illa quæ sunt à Deo, assimilantur ei, ut primo et universali principio totius esse* [1]. Par la seconde, la raison écarte de Dieu les imperfections et les réalités créées, et forme ainsi quelque concept de Dieu, en connaissant et affirmant ce qu'il n'est pas [2], c'est-à-dire, en reconnaissant que l'on ne doit ni l'on ne peut attribuer à Dieu les perfections et les réalités qui existent, et de la manière dont elles existent dans les choses créées et finies, et en écartant de lui une foule de choses qui ne sauraient lui convenir, comme les notions de

1. « Quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium et causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones ». *Summ. theol.*, I p. q. XIII, art. 5.

2. « Est autem via remotionis utendum, præcipue in consideratione divinæ substantiæ. Nam divina substantia omnem formam, (toute essence ou réalité) quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit, et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid sit, sed aliqualem ejus notitiam habemus, cognoscendo quid non est : tanto enim ejus notitiæ magis appropinquamus, qua to plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere. » *Summ. cont. Gent.*, lib, I. cap. XIV.

corps, de potentialité, de succession. Il va de soi que saint Thomas établit et démontre que Dieu existe par lui-même (*ens a se*), comme être nécessaire ; qu'il est infini, immuable, éternel, immense, intelligent, libre et tout-puissant, ou puissant avec un pouvoir aussi infini qu'est infini l'être sur lequel il se fonde (*Esse autem divinum super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum præhabens in se totius esse perfectionem*), aussi infini qu'est infinie la perfection de son être et de sa virtualité. Ainsi la puissance de Dieu s'étend à tous les êtres absolument possibles, ou, ce qui revient au même, elle peut produire tout ce qui n'implique pas contradiction.

L'essence divine, en tant qu'elle est imitable en une infinité de manières, contient les *idées* de toutes les choses capables d'être ou dont l'existence n'implique pas contradiction. Aussi l'essence divine est-elle le fondement de la possibilité réelle des choses, et la raison première suffisante de leur distinction : en effet, une chose ne peut être produite et exister d'une existence propre *in rerum natura*, et la substance A n'est distincte de la substance B, que parce qu'elle se trouve représentée de la sorte dans les idées divines, où préexistent, comme dans une forme archétype et très simple à la fois, non seulement les genres et les espèces, mais tous les individus. Ces idées s'identifient — considérées du côté de Dieu — avec l'essence divine elle-même ou créatrice (*sunt ipsa creatrix essentia*), et la multiplicité que nous concevons

dans les mêmes idées n'est qu'une pluralité de raison, idéale, qui naît seulement de la relation et de la comparaison avec les *modes* possibles d'*imitabilité* que renferme l'essence divine par rapport aux êtres possibles.

En Dieu, l'intelligence, l'acte d'entendre, l'espèce intelligible ou idée impresse (*species impressa*), l'idée expresse (*species expressa*) ou notion et (*verbum mentis*), et l'objet connu, sont une même chose, et cette chose est l'essence divine elle-même, laquelle s'identifie avec l'entendement divin et avec son acte ou intellection, est l'objet connu, et joue le rôle de l'idée dans l'intellect: *Non est in intellectu ejus* (*Dei*) *aliqua species præter ipsam divinam essentiam. — Oportet quod in Deo intellectus et intellectum* (*objectum intellectum vel cognitum*), *sint idem omnibus modis... neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, et sic seipsum per seipsum intelligit.*

Puisque en Dieu l'être, l'essence et l'intellection (*ipsum ejus intelligere est ejus essentia et ejus esse*) sont une seule et même chose, et puisque sa connaissance est une connaissance intuitive, compréhensive de l'essence divine, et par conséquent de sa vertu active ou causalité efficiente, il s'ensuit que Dieu connaît en lui-même toutes les choses qui existent ou qui peuvent exister en dehors de l'essence divine [1], c'est-à-dire,

1. « Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit, alioquin uum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelli-

tous les êtres possibles et tous les êtres existants, soit dans le présent, dans le passé ou dans le futur : *Deus est per essentiam suam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.*

Il en est de la volition ou acte de vouloir en Dieu, comme de l'intellection : elle est identique à son essence ; mais, considérée du côté du terme ou de l'objet, elle peut être ou nécessaire ou libre. Elle est nécessaire, en tant qu'elle a pour terme la bonté divine, objet principal et nécessaire de la volonté en Dieu ; elle est libre, en tant qu'elle a pour objet les choses créées : *Quidquid Deus vult in seipso* (ex his quæ ad Dei essentiam pertinet), *de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non ex necessitate vult.*

Et il ne s'agit pas ici seulement de telle ou telle chose créée, mais du monde entier ; car Dieu et sa bonté sont indépendants des choses créées avec lesquelles ou sans lesquelles la perfection et la bonté de Dieu existent, sont infinies et invariables : *Nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturæ, eo quod divina bonitas in se*

gere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, ea quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat ». *Summ. Theol.*, p. 1ª q. 14, art. 5°.

perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget.

A Dieu, comme être premier et cause première, il appartient :

a) De conserver actuellement et d'une façon continue les choses créées dans l'existence : *conservat res in esse.*

b) De produire l'être, non seulement dans la première production ou dans la création *ex nihilo*, mais aussi toutes les fois que, par la génération substantielle, commence à exister une nouvelle substance : car cette nouvelle substance procède de Dieu en tant que degré ou concept général de *être*, bien qu'elle dépende en même temps des causes secondes quant aux autres degrés ou raisons inférieures, de telle sorte que le même effet procède de Dieu et des causes créées, sous différents points de vue 1.

c) D'influer sur les causes secondes, non seulement à raison de la vertu ou puissance active qu'il leur communique, mais aussi sur l'action elle-même, dans laquelle il opère et qu'il détermine préalablement à opérer non avec antériorité de temps, mais de nature, et cela même par rapport aux causes libres, c'est-à-dire par rapport aux

« Non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim ab agente naturali fiat, sed totus est ab utroque secundum alium et alium modum, nempe, a Deo ut a primo ente et causa omnis entis ; a creato agente, tamquam a causa secunda et agente particulari talis entis ». *Summ. cont. Gent*, lib. III, cap. LXX.

actes du libre arbitre : *In libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi ministret, et ipso operante, liberum arbitrium agat.*

Dieu influe et opère de la manière que l'on vient d'indiquer, même dans les actes moralement mauvais que l'homme exécute, mais seulement en tant qu'ils sont des actes physiques et réels, et qu'ils sont, sous ce rapport, bons (*omne ens est bonum*) d'une bonté métaphysique, comme le sont toutes les choses réelles ; non quant à leur difformité, qui provient exclusivement de la volonté humaine : le mal, en effet, encore qu'il présuppose quelque bien, c'est-à-dire quelque réalité en quoi il existe, considéré en lui-même et précisément comme *mal*, n'est pas quelque chose de réel, il n'est que la privation, la non-existence de quelque réalité ou perfection : *Malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhærens* [1].

§ LIX. — MORALE ET POLITIQUE DE SAINT THOMAS.

La fin dernière de tous les actes libres de l'homme, c'est le bonheur, ou, ce qui est la même chose, le bien ; il se propose toujours, lorsqu'il agit délibérément, d'atteindre quelque bien (*vo-*

1. « Oportet ergo quod malum, quod naturaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem opponitur ei quod est esse, non potest esse aliquid reale : unde dico quod id quod est malum, non est aliquid. Sed id cui accidit esse malum, est aliquid... Sicut et

luntas nihil vult nisi sub ratione boni), soit qu'il considère cet objet comme le bien absolu et universel, soit qu'il le regarde comme faisant partie du bien universel. Ce bien universel, que la raison conçoit *in abstracto*, et que la volonté poursuit dans ses actes, se trouve réalisé et à l'état concret en Dieu seulement, unique bien réellement universel et infini, seul capable de remplir toute la volonté humaine (*solus Deus voluntatem hominis implere potest*), de combler tous ses désirs, de satisfaire toutes ses aspirations au bien-être et à la félicité. Aussi il est absurde, comme il est peu digne de l'élévation et de la sublime dignité de l'homme, de chercher dans des choses si infimes, comme sont toutes les créatures, une félicité et une perfection que l'homme peut seulement trouver en Dieu : *Erubescant igitur, qui felicitatem hominis tam altissime sitam, in infimis rebus quærunt. — In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.*

Cette perfection suprême de l'homme peut être seulement atteinte dans la vie future par la vision intuitive et par la jouissance de l'essence divine, Vérité suprême et Bien universel ; dans la vie présente toutefois l'on peut obtenir la félicité imparfaite, qui consiste dans la contemplation de la vérité et dans la pratique de la vertu et des œuvres méritoires : *Beatitudo autem imperfecta, qualis*

hoc ipsum quod est *esse cæcum* non est aliquid : sed id cui accidit *cæcum esse*, est aliquid ». *Quæst. Disp., de Malo., quæst.* 1ª art. ,1º.

hic haberi potest, consistit in contemplatione veritatis. — Beatitudo est præmium virtuosarum operationum.

Pour mieux connaître les relations qui existent entre Dieu comme fin dernière et l'ordre moral, il ne faut pas perdre de vue que dans tout acte libre l'homme se propose d'atteindre une fin, et comme la volonté ne désire et ne choisit une chose qu'autant qu'elle offre une raison de bien, il suit de là que dans tout acte délibéré l'homme tend à atteindre quelque bien ou perfection particulière, et, par cet intermédiaire, à atteindre le bien suprême, perfection complète de sa nature, fin dernière de ses aspirations et de ses actes. Comme il est impossible qu'aucun bien créé et temporel remplisse les aspirations de la volonté humaine et constitue la perfection de sa nature, l'accomplissement de la virtualité essentielle et potentielle de l'homme, il faut reconnaître que cette perfection dernière peut seulement se trouver dans le Bien souverain personnel. Donc la fin dernière des actes libres que pose l'homme, est l'acquisition du bien absolu et universel, autant qu'il est possible à sa propre nature, et par le moyen d'actes qui développent et complètent son essence propre, acquisition qui s'opère dans l'union intime avec Dieu et dans la possession parfaite de la Bonté infinie, du Bien souverain et universel.

Il suit de là que, bien que ce ne soit pas chose mauvaise, mais plutôt chose louable d'opérer le

bien et de fuir le mal pour obtenir la récompense et pour éviter le châtiment, cependant il est plus parfait et plus propre à l'homme vertueux, comme tel, d'opérer le bien pour lui-même, parce qu'il est le bien, et de s'éloigner du mal parce qu'il est le mal sans tenir compte d'une manière explicite et principale, et de préférence, de la récompense ou du châtiment. *Retrahitur aliquis a peccato et operatur bonum propter se, et aliquis propter aliud. Propter aliud autem dupliciter : vel ad vitanda supplicia, vel ad consequenda præmia ; et neutrum virtuosi est, qui bonum propter se operatur, et malum propter se fugit.*

La moralité des actes humains dépend avant tout de la bonté morale de leur objet, c'est-à-dire, de la bonté ou de la malice de celui-ci dans l'ordre moral (*prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti* (in ordine morali) ; en d'autres termes : la bonté morale consiste dans la conformité avec la raison humaine, règle et mesure immédiate de la moralité des actes humains en tant qu'elle est une dérivation ou irradiation de la raison divine ou loi éternelle, règle primitive et mesure suprême de la moralité : *Bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. — Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina.*

L'acte humain libre est bon moralement, en tant que l'homme l'accomplit délibérément, et que cet

acte est conforme à la droite raison naturelle, dont la conscience morale est l'application et l'expression. N'oublions pas que la rectitude morale de la raison et de la conscience a sa racine dans la raison divine, dans la loi éternelle, norme primitive de l'ordre moral, et par conséquent de la moralité objective et réelle de la conscience humaine et de ses actes ou manifestations.

Comme saint Thomas indique tantôt l'objet, tantôt la fin, comme cause essentielle et directe de la bonté ou de la malice des actes humains, il est bon de remarquer, pour éviter des malentendus et de fausses interprétations, que la fin propre et immédiate de l'acte libre, ce que saint Thomas appelle *finis operis*, la fin directe, *per se* et intime de la volonté qui pose un acte libre, ne fait qu'un avec son objet propre, suivant que celui-ci est conforme ou contraire à l'ordre moral, ou, si vous voulez, à la droite raison. Il résulte de là que la bonté ou que la malice morale procédant de l'objet, coïncide avec la bonté ou la malice morale procédant du *finis operis*, de la fin connaturelle et intrinsèque de la volonté (*quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quæ est ex objecto a bonitate quæ est ex fine*) qui accomplit librement un acte conforme ou contraire à l'ordre moral.

Outre la bonté et la malice que nous pouvons appeler essentielles et primaires, qui procèdent de l'objet spécifique et du *finis operis* de la volonté, qui pose tel ou tel acte libre appartenant à l'ordre moral, cet acte peut avoir d'autres degrés

ou genres de bonté et de malice, qui procèdent, soit des circonstances qui l'entourent et qui le modifient, soit des fins particulières et comme nous dirions personnelles, — *finis operantis*, — de l'homme qui accomplit l'action, et qui peuvent être distinctes, étrangères et comme accidentelles à l'objet propre de l'acte qui constitue la fin proportionnelle intrinsèque de la volonté. Ainsi, par exemple, dans celui qui vole pour commettre l'adultère, le vol, le bien d'autrui, est le *finis operis* qui coïncide ou s'identifie avec l'objet spécifique du vol comme acte appartenant à l'ordre moral, et l'adultère est le *finis operantis*, relativement à l'acte de voler auquel il ajoute une nouvelle espèce de malice morale, distincte de celle que lui communique l'objet comme fin immédiate, directe et intrinsèque de l'acte.

De là vient que, lorsque l'objet d'un acte n'implique pas de soi, ou considéré en lui-même et abstraction faite des fins et des circonstances, conformité ou opposition à l'ordre moral, on dit que cet acte est indifférent *quoad speciem;* mais comme la volonté, lorsqu'elle agit délibérément, agit nécessairement en vue de quelque fin concrète et spéciale qui doit nécessairement être conforme ou opposée à la droite raison, il suit de là que tout acte libre de l'homme, considéré *in individuo*, c'est-à-dire, considéré avec la fin et les circonstances qui l'accompagnent, doit être nécessairement bon ou mauvais moralement : *Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ra-*

tione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.

La vertu morale, si nous la considérons dans sa première manifestation ou dans son principe initial (*secundum quandam inchoationem*), dans son être virtuel, implicite et rudimentaire, est naturelle et comme innée à l'homme ; et cela est vrai, soit que nous considérions l'homme comme espèce, soit que nous le considérions comme individu. Dans le premier cas, on dit que la vertu est naturelle à l'homme, non seulement parce que dans la nature humaine préexistent certaines semences des sciences et des vertus morales (*quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium*), mais aussi parce que la volonté renferme une certaine inclination spontanée, un certain appétit du bien rationnel (*in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem*), ou conforme à la raison et à l'ordre moral. Dans le second cas, on dit que la vertu est naturelle, suivant que, à raison de leur tempérament, ou de leur complexion respective certains individus ont une aptitude particulière à certaines vertus déterminées [1], que l'on appellera avec rai-

1. « Secundum vero naturam individui », écrit saint Thomas, « in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet, vires quædam sensitivæ, actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivæ partes deserviunt, et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam,

son naturelles ou connaturelles à cet individu. Mais ces aptitudes morales, spécifiques ou individuelles, ne sont que des commencements, des germes des vertus morales, et, par conséquent, c'est autre part qu'il faut chercher leur développement et leur perfection. *Secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum.* C'est par la répétition des actes qu'on l'obtient : on sait en effet que la vertu morale, considérée comme *habitus* ou facilité permanente et ferme d'opérer le bien, s'acquiert, se forme et se constitue par la répétition des actes bons, relativement à l'objet propre de cette vertu. Bref, l'aptitude aux vertus morales est innée, elle procède de la nature humaine elle-même, et elle est soumise à de nombreuses variétés de degrés différents dans les individus, en rapport avec les circonstances spéciales de leur organisme et de leur complexion. L'existence et la formation solide de ces mêmes vertus morales, considérées déjà comme des vertus ou comme des inclinations habituelles à opérer le bien moral, sont produites par la pratique répétée des actes bons, en rapport avec leur objet respectif.

La *loi* est une disposition de la raison, ayant en vue le bien commun, et promulguée par le supérieur d'une communauté parfaite. Ce concept de la loi en général est applicable, et convient à

alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam ». *Sum Th.*, quæst 63, art. 1.

toute espèce de loi. On peut diviser la loi en loi éternelle, loi naturelle et loi humaine, sans parler de la loi divine positive, qui a pour principe la révélation chrétienne et surnaturelle.

La loi éternelle, qui, au fond, n'est pas autre chose que la raison de Dieu en tant que, par le moyen de sa volonté et de sa toute-puissance, réglées par sa sagesse infinie, il dirige à leurs fins tous les actes et tous les mouvements des choses créées (*ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum creaturarum*), est le fondement essentiel et la sanction primitive et absolue de toutes les autres lois qui sont rationnelles, justes et conformes à la droite raison, en tant qu'elles sont et représentent une dérivation de la loi éternelle : *Omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege æterna.*

Il suit de là que la loi naturelle n'est qu'une participation et comme une irradiation [1] spontanée de la loi éternelle dans l'homme, comme à son tour la loi humaine est une dérivation de la loi naturelle, et par celle-ci, de la loi éternelle : *Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in creatura rationali. — Omnis lex humanitus posita, in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturæ derivatur.*

1. « Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis : veritatem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis ». *Summ. Theol.*, 1ª 2æ quæst. 93, art. 2°.

La loi naturelle comprend deux sortes de préceptes : les uns sont primaires et équivalent dans l'ordre pratique aux premiers principes de l'ordre spéculatif ; les autres, qu'on appelle secondaires, sont comme des applications et des conclusions plus ou moins éloignées des premiers. Comme le principe de contradiction sert de fondement aux autres principes ou axiomes de l'ordre spéculatif : ainsi, dans l'ordre pratique et moral, le précepte *bonum est faciendum, et malum vitandum*, est le premier entre tous et comme le fondement des autres [1].

Par rapport aux premiers principes ou préceptes de la loi naturelle, et par conséquent de l'ordre moral, il ne peut y avoir d'ignorance ; on peut cependant admettre l'ignorance invincible, relativement aux préceptes secondaires chez quelques hommes placés dans des circonstances exceptionnelles [2].

L'état social a sa racine dans la nature même de l'homme ; et comme la société ne peut ni exister,

1. « Sicut ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni. Hoc est enim primum præceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* ; et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ ». *Summ. Theol.*, 1ª 2ª, quæst. 94, art. 2º.

2. « Lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes, et secundum rectitudinem et secundum notitiam : sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum ut in paucioribus potest deficere... etiam quantum ad notitiam. *Summ. Theol.*, 1ª, 2ª, quæst. 94, art. 4.

ni atteindre ses fins, si elle n'est régie et gouvernée par une force capable d'empêcher sa désagrégation, l'existence du pouvoir public est de droit naturel comme la société elle-même : *Naturale est autem homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens... Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur.*

Le caractère propre du gouvernement juste est d'employer le pouvoir pour l'utilité générale de la société, ou de procurer le bien commun. Le gouvernement est injuste, pervers et antisocial, quand le gouvernant a en vue seulement son utilité et son profit, et non le bien public (*si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis, regimen ordinetur, erit regimen injustum atque perversum*) ou le bien général de la société. Ce gouvernement injuste constitue la tyrannie qui peut être exercée par un seul, ou par quelques-uns ou par la multitude et les masses populaires, auquel cas le peuple tout entier vient à être comme un tyran : *Sic enim et populus totus erit quasi unus tyrannns.*

La société, maltraitée gravement par des pouvoirs tyranniques, a le droit de résister et de se défendre, mais avec des limitations importantes, surtout quand il s'agit du tyran *regiminis*, du tyran dont le pouvoir est légitime en lui-même. Parmi les conditions requises, voici les principales :

a) Que la tyrannie soit excessive ;

b) Que l'on n'ait pas à craindre de plus grands maux de la résistance ;

c) Et surtout que l'on ne procède point par autorité privée, ou, pour mieux dire, par la volonté et l'intérêt de quelques particuliers, mais que l'on agisse en vertu d'une autorité publique plus ou moins légale (*contra tyrannorum sævitiam, non privata præsumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum*), et sans dépasser les limites de la défense de la société [1].

Quand il s'agit d'un tyran usurpateur, c'est-à-dire, de celui qui a envahi un royaume et s'en est emparé violemment, la résistance, pour être licite, exige des conditions moins sévères. Au surplus, il est bon de tempérer ou de restreindre la puissance royale, de manière qu'elle ne puisse pas facilement dégénérer en tyrannie : *Sic ejus* (Regis), *temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit.*

1. Et quidem, si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo, multis implicari periculis, quæ sunt graviora ipsa tyrannide... Quod si prævalere quis possit adversus tyrannum, ex hoc ipso proveniunt multoties gravissimæ dissensiones in populo, sive dum in tyrannum insurgitur, sive dum post dejectionen tyranni, erga ordinationem regiminis, multitudo separatur in partes... Malis autem solet esse grave, dominium non minus regum, quam tyrannorum ». *De Regim. princ.*, lib, I, cap. VI.

Ne dirait-on pas que saint Thomas prévoyait certaines révolutions, certains succès et certains hommes de nos jours ; en écrivant les paroles qui précèdent et d'autres que l'on peut voir dans le chapitre cité ?

Abstraction faite des conditions particulières qui peuvent rendre telle ou telle forme de gouvernement préférable pour un peuple donné, en thèse générale ou à considérer la chose en elle-même, la forme de gouvernement la plus parfaite est la forme mixte ou tempérée [1], dans laquelle entrent

1. A propos de ce point de la doctrine de saint Thomas, M. Orti y Lara nous adresse l'observation suivante, répétée depuis par un autre écrivain : « Parlant de la politique de saint Thomas, le P. Zéphyrin nous dit que la forme la plus parfaite de gouvernement est la forme mixte ou tempérée dans laquelle entre la puissance royale, etc. Pour confirmer ce jugement, le P. Zéphyrin cite le texte si connu du saint docteur ; mais il ne nous paraît pas l'avoir bien interprété, parce que la forme mixte dont parle l'Ange de l'École n'est point la monarchie tempérée par l'aristocratie et par la démocratie, mais le régime dans lequel le pouvoir réside en un seul ».

Il nous est impossible, nous l'avouons ingénument, de saisir le sens et l'objet de cette observation, surtout si l'on prend garde à ce que nous avons indiqué autre part, sur la nécessité de ne point confondre et identifier la monarchie tempérée de saint Thomas avec la monarchie parlementaire de notre temps. Il serait absurde de supposer que le saint docteur, en parlant de monarchie tempérée ou mixte, ait eu en vue quelque chose d'analogue aux modernes monarchies parlementaires, où le monarque n'a que l'ombre du pouvoir royal, où le roi règne et ne gouverne pas, où la souveraineté réside de fait dans des assemblées législatives de différents genres et est exercée par leurs délégués et représentants.

Si M. Orti y Lara veut seulement dire que la monarchie tempérée à laquelle saint Thomas fait allusion, n'est pas la monarchie parlementaire moderne, nous sommes en parfait accord avec lui ; mais dans ce cas son observation nous paraît complètement superflue, car c'est là dune chose que nous avons déjà nous-même clairement indiquée ans nos *Études sur la Philosophie de saint Thomas*.

Si l'auteur de l'observation veut donner à entendre qu'il n'est point exact que le Docteur angélique considère comme la meilleure forme de

à la fois la puissance royale, comme élément premier et principal (*omnibus præsit*), l'aristocratie et la démocratie [1], comme éléments modérateurs de la puissance monarchique, qui est la plus essentielle, attendu qu'elle constitue à proprement parler la souveraineté, et qu'elle est le principe fondamental de l'unité d'action et de fin qui doit exister en tout régime politique.

La paix sociale est l'un des éléments les plus importants du bien commun que doit procurer le dépositaire ou représentant du pouvoir public :

gouvernement ou comme le meilleur régime politique celui dans lequel la puissance suprême est modérée par l'élément aristocratique et par l'élément démocratique, qui, grâce aux lois et aux institutions, exerçent une certaine influence sur le gouvernement de la nation, et peuvent servir de rempart contre les abus possibles de la puissance royale, en empêchant qu'elle ne dégénère en tyrannie, alors il nous est impossible de partager son sentiment ni d'accepter son observation. L'on a beau tourmenter le texte de mille et mille façons, il est suffisamment clair et inflexible; toujours retentira la voix de l'Ange de l'École, qui dit : « Talis vero (optima gubernatio) est omnis politia bene commixta *ex regno... ex aristocratia et ex democratia*, id est, potestate populi ». — « Sic ejus (Regis) temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit ».

1. « Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem, qui omnibus præsit, et sub ipso sint aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum etiam quia ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex *Regno*, in quantum unus præest, et *Aristocratia* in quantum multi principantur secundum virtutem et ex *democratia*, id est potestate populi in quantum ex popularibus eligi possunt principes, et ad populum pertinet electio principum ». *Summ. Theol.*, 1. 2. q. 105, art. 1.

aussi doit-il assurer avant tout la conservation de la paix parmi les membres de la société (*hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret*) ; parce que la paix, outre qu'elle est par elle-même un grand bien, est nécessaire pour la pratique de la vertu et pour la vie parfaite dans l'ordre moral, fin propre et véritable de la société, et que par conséquent le pouvoir public doit se proposer de faciliter et de réaliser : *Ad hoc præcipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat ; quod quidem studium in tria dividitur, ut primo quidem in subjecta multitudine bonam vitam instituat ; secundo, ut institutam conservet ; tertio, ut conservatam ad meliora promoveat.*

La raison de ceci est que la fin dernière de la société politique, surtout quand il s'agit d'une société chrétienne, est la félicité suprême dans la vie future, terme et récompense de la vie vertueuse, qui constitue la fin immédiate ou prochaine de la société humaine (*virtuosa vita est congregationis humanæ finis*) dans la vie présente. Il suit de là que l'office propre du roi chrétien est de gouverner et de diriger ses sujets de telle façon qu'ils puissent agir vertueusement pour mériter et obtenir facilement et sans obstacles cette perfection suprême qui constitue la fin suprême des hommes réunis en société [1].

1 « Quia igitur vitæ, qua in præs nti bene vivimus, finis est beatitudo cœlestis, ad Regis officium pertinet ea ratione vitam multitu-

Cela ne veut pas dire que les gouvernants doivent avoir exclusivement en vue la perfection morale et intellectuelle des gouvernés, mais ils doivent en outre, d'un côté, procurer la conservation de la paix (*ut multitudo in unitate pacis constituatur*), et, de l'autre, l'abondance des choses nécessaires à la vie : *Requiritur ut per regentis industriam, necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia.*

Je ne crois pas nécessaire de faire la critique de la Philosophie de saint Thomas. L'exposition que nous venons d'en faire, quoique très sommaire et incomplète, si l'on s'en tient à l'importance des idées et à la multitude des œuvres, paraît suffisante pour porter dans l'esprit le plus prévenu la conviction qu'il s'agit d'un penseur de première force, et d'une Philosophie qui se distingue par son élévation, par sa profondeur, par sa solidité, et par son sens à la fois hautement chrétien et scientifique. Concluons avec les paroles de l'éloquent biographe de saint Thomas que nous avons déjà cité : « Tout ce qui constitue l'essence de la polémique contemporaine, trouve une réponse, une solution, une direction, des règles, dans la doctrine de saint Thomas, se dressant au milieu des siècles, au point d'intersection de deux âges scientifiquement considérables, à la chute de la société

dinis bonam procurare secundum quod congruit ad cœlestem beatitudinem consequendam, ut scilicet, ea præcipiat quæ ad cœlestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat ». *De Regim. Princip.* lib. I, cap. XV.

féodale, et au seuil de la vie moderne, il ramasse dans une puissante synthèse, le vrai, le bon et le beau du passé ; il prévoit les périls de l'avenir, et posant sur les fondements immuables de la religion, les assises de la sagesse, il élève la pyramide de la science, pour que les générations qui doivent lui succéder, entraînées par le tourbillon des passions, perdues dans le désert de la vie, puissent s'orienter dans la recherche de la vérité qui éclaire, de la bonté qui sanctifie, de la beauté qui élève, et qui, unies dans le sein de Dieu, constituent la fin de toute doctrine et de toute science dignes de ce nom ».

§ LX — SAINT BONAVENTURE.

Saint Bonaventure fut le contemporain et l'ami de saint Thomas. Il reçut ce nom à la suite d'une grave maladie dont il fut guéri pendant son enfance, après que sa mère l'eut offert à l'Ordre de saint François qui venait de se fonder. Son nom de baptême était Jean Fidenza, et il eut pour patrie Bagnorea en Toscane. Accomplissant la promesse de sa mère, et suivant sa propre inclination, il prit l'habit franciscain à l'âge de vingt-deux ans ; il enseigna la théologie avec un grand succès à Paris ; il fut supérieur général de son Ordre, et en 1273 il fut créé cardinal et évêque d'Ostie par Grégoire X qui l'envoya au concile de

Lyon, où, pendant les premières sessions, il prit une part très active.

Il mourut au mois de juillet de l'an 1274, avant la cinquième session ; tout le Concile, le Pape en tête, assista, pour honorer sa mémoire, à ses funérailles.

La doctrine philosophique de saint Bonaventure (*doctor seraphicus*), contenue principalement dans ses commentaires sur les sentences de Pierre Lombard, dans son *Itinerarium mentis in Deum*, dans son *Breviloquium*, et dans son traité *de Reductione artium ad Theologiam*, coïncide substantiellement avec celle de saint Thomas, bien qu'elle ne soit pas aussi complète et qu'elle ne traite pas avec la même profondeur et avec la même étendue les problèmes philosophiques.

Saint Bonaventure distingue dans la connaissance humaine qu'il appelle *illumination*, quatre modes ou quatre degrés qui sont :

a) La lumière *extérieure* pour les arts mécaniques (*lumen exterius, scilicet, lumen artis mechanicæ*) ;

b) La lumière *inférieure*, pour la connaissance sensible ;

c) La lumière *intérieure*, pour la connaissance philosophique (*lumen cognitionis philosophicæ*) ;

d) Et la lumière *supérieure*, la lumière de la grâce surnaturelle et de la Sainte-Écriture. La lumière de la connaissance philosophique s'appelle intérieure, parce qu'elle recherche les causes intimes et cachées des choses, en s'appuyant sur les

premiers principes, qui sont naturels à l'homme, et qui lui ont été donnés par la nature [1].

Conformément à cette doctrine, le Docteur Séraphique paraît admettre certaines idées innées, et particulièrement l'idée de Dieu, dont la connaissance est formée dans l'entendement par une notion qui est une ressemblance ou représentation intellectuelle imprimée dans l'esprit, et non acquise par abstraction : *Intellectus informatur quadam notitia, quæ est veluti similitudo quædam non abstracta, sed impressa* [2].

Ce qui caractérise la Philosophie de saint Bonaventure comparée à celle de saint Thomas, c'est sa tendance ontologique et sa direction mystique. Il serait injuste de compter saint Bonaventure parmi les partisans de l'ontologisme, quoi qu'en aient pu dire les tenants de ce système, depuis Malebranche jusqu'à Gioberti. La vérité est que l'on compte des textes très nombreux et très explicites où saint Bonaventure enseigne que nous connaissons Dieu par le moyen des créatures, qui sont ses effets (*Deus qui est artifex et causa creaturæ, per ipsam cognoscitur*) que Dieu ne

1. « Lumen cognitionis philosophicæ, quod ideo interius dicitur quia interiores causas et latentes requirit, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quæ homini naturaliter sunt inserta ». (*De reduct.* art. *ad Theol.* cap. 1.

2. Il écrit autre part : « Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles, et per substantias spirituales, et per influentiam luminis connaturalis potentiæ cognoscenti, quod est similitudo quædam Dei, non *abstracta*, sed *infusa* ». *Sent.*, lib. II Dist. 3, art. 2. q. 2.

peut être connu par notre entendement, dans toute sa pureté, l'âme le connaissant dans une lumière inférieure, c'est-à-dire par le moyen des choses créées : *Cum Deus tanquam lux spiritualis, non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu, quasi materiali luce indiget anima, ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturam ;* que le propre des êtres intellectuels *voyageurs* est de connaître Dieu en s'élevant des créatures au Créateur et en se servant de celles-ci comme d'une échelle, pour arriver à la connaissance de l'Être suprême : *Cognoscere autem Deum per creaturam... quasi per scalam mediam ; hoc est proprie viatorum.*

D'un autre côté, il suffit de fixer l'attention sur la doctrine de saint Bonaventure relative à l'existence, à la nature et aux fonctions de l'entendement agent et de l'entendement possible, pour reconnaître que sa théorie de la connaissance ne ressemble en rien à la théorie de l'ontologisme avec sa perception immédiate et directe de l'être divin et des choses en Dieu. Le Docteur Séraphique, après avoir affirmé que l'entendement possible et l'entendement agent ne sont point distincts de l'âme ni hors d'elle, mais qu'on doit les considérer comme quelque chose appartenant à l'âme (*uterque est aliquid ipsius animæ*), comme des propriétés et des forces de l'âme raisonnable, ajoute : *a*) qu'ils doivent être regardés, non comme deux puissances intellectuelles, mais comme deux fonctions différentes (*intellectum agentem et possibilem

duas differentias esse intellectivæ potentiæ) d'une même faculté intelligente ; *b*) que par la fonction et par l'acte de l'entendement possible, l'âme reçoit les espèces, les idées ou représentations intelligibles, qui lui permettent de percevoir les objets auxquels elles se rapportent, et que cette abstraction appartient à l'entendement agent comme sa fonction propre : *Una est per quam ordinatur anima ad suscipiendum ; altera vero per quam ordinatur ad abstrahendum.*

Ainsi, tandis que les ontologistes cherchent en Dieu et dans les idées innées l'origine et la raison suffisante de nos connaissances, saint Bonaventure, au contraire, accepte l'opinion d'Aristote.

D'après lui, l'âme doit être regardée comme une *tabula rasa* (*animam esse creatam sicut tabulam rasam*), et il rejette la doctrine des idées innées comme origine de la connaissance intellectuelle, qui s'acquiert grâce aux sens et à l'expérience (*sed acquirere mediante sensu et experientia*), au moins en ce qui touche les connaissances qui se rapportent aux objets extérieurs et sensibles. En effet, s'il est certain que saint Bonaventure paraît exclure toute coopération et toute influence des sens en ce qui touche la connaissance de Dieu, de l'âme, de ses facultés (*Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam, et quæ sunt in seipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum*), il est clair aussi que, d'après lui, par les sens pénètrent dans l'âme les objets corporels simples et composés (*intrant*

igitur per has portas tam corpora simplicia quam etiam composita ex his mixta), et en général tout ce qui appartient au monde sensible et extérieur : *Intrat igitur... in animam humanam per apprehensionem totus mundus sensibilis. Hæc autem sensibilia exteriora sunt quæ primo ingrediuntur ad animam per portas quinque sensuum.*

Malgré tout, il faut reconnaître dans le Docteur Séraphique des tendances évidemment ontologiques, principalement dans l'*Itinerarium mentis in Deum*, où il affirme, entr'autres choses, que l'être est la première conception de l'entendement humain, et que l'objet réel de cette idée, c'est l'être acte pur, l'être divin : *Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus : restat igitur quod illud esse est esse divinum* [1].

Il y a lieu de s'étonner, ajoute le saint docteur, de la faiblesse de notre entendement qui ne peut pas s'arrêter à considérer cet être qui est le premier qu'il voit, et sans lequel il ne peut connaître les autres choses (*illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere*). Aussi peut-on dire que

1. « Ipsa (mens humana) » dit-il autre part, « habet lucem incommutabilem sibi præsentem, in qua meminit invariabilium veritatem ». — « Cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam (veritatem necessariam) sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam *impossibile est esse creaturam mutabilem* ». Ces textes, et quelques autres que nous pourrions citer, prouvent l'existence de tendances ontologiques plus ou moins explicites en saint Bonaventure.

notre intelligence distraite et attirée par les objets sensibles, ne fixe pas, comme elle le devrait, son attention sur l'Etre supérieur à toutes les choses créées et finies, bien qu'il soit le premier objet offert à notre esprit : *ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti.* L'entendement humain, accoutumé aux choses finies, entouré de réalités et d'influences sensibles, reste comme ébloui et paraît ne rien voir lorsqu'il se trouve en présence de la lumière même de l'Etre suprême, comme il arrive à l'œil corporel, quand il se fixe sur le soleil : « *Quia assuefactus* (*oculus mentis nostræ*) *ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem Summi Esse intuetur, videtur sibi nihil videre... sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre* ».

La tendance mystique de ce grand scolastique se trahit à chaque instant dans ses œuvres, et on la retrouve dans les auteurs qu'il cite, et qu'il suit de préférence. Parmi ceux-ci, citons saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor ; de là aussi la prédilection marquée des mystiques postérieurs pour l'auteur de l'*Itinerarium mentis in Deum*, [1] Devançant le P. Gratry et suivant Hugues

1. Parmi ceux-ci il faut citer le fameux chancelier de l'Université de Paris qui écrivait au XVe siècle : Si quæratur a me quis inter cæteros doctores plus videatur idoneus, respondeo, sine præjudicio, quod D. Bonaventura, quoniam in docendo solidus est, et securus, pius, justus et devotus. *Joann. Gerson. op.* t. I., *De Exam. doctrin.*, cen. 61.

de Saint-Victor, saint Bonaventure distingue dans l'homme l'œil de la chair, — *oculum carnis*, — l'œil de la raison et l'œil de la contemplation, qui nous fait voir Dieu et les choses qui sont en Dieu, d'une manière parfaite dans la vie future, d'une manière imparfaite dans la vie présente, par la grâce, la parole divine et la foi : *Oculum contemplationis, quo videret Deum, et ea quæ sunt in Deo* [1].

Ni le monde, qui est comme le miroir dans lequel se reflète le visage de Dieu, ni la lecture, ni la spéculation ne suffisent pour acquérir la science des choses, spécialement de celles qui se rapportent à Dieu, si cette étude n'est pas accompagnée de l'humilité, de la dévotion, de la grâce divine, et de l'inspiration surnaturelle : *Ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione... industria sine pietate, scientia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.*

Il n'est nul besoin de remarquer que la saveur mystique qui imprègne ses écrits théologiques et

1. « Et sic », ajoute-il, « oculo carnis videret homo ea quæ sunt extra se ; oculo rationis, ea quæ sunt intra se ; oculo contemplationis ea quæ sunt supra se. Qui quidem oculus contemplationis actum suum non habet perfectum, nisi per gloriam, quam amisit per culpam, recuperat autem per gratiam, et fidem, et scripturarum intelligentiam, quibus mens humana purgatur, illuminatur, et perficitur ad cœlestia contemplanda, ad quæ lapsus homo pervenire non potest, nisi prius defectus et tenebras proprias recognoscat ». *Breviloq.*, cap. XII.

philosophiques est encore plus marquée dans ses traités ascétiques, moraux et mystiques parmi lesquels il faut surtout signaler : *Meditationes vitæ Christi.* — *Signum vitæ.* — *De Septem verbis Domini in Cruce.* — *Speculum Beatæ Mariæ Virginis.* — *De Regimine animæ.* — *De Pugna spirituali contra septem vitia capitalia.* — *Speculum animæ.* — *Collatio de contemptu sæculi.* — *De Septem gradibus contemplationis.* — *Fascicularius.* — *Soliloquium.* — *De Septem itineribus æternitatis.* — *Stimulus amoris.*

§ LXI. — ROGER BACON.

Roger Bacon (*doctor mirabilis*) naquit à Ilchester, comté de Sommerset, en 1214, et à l'âge de trente-cinq ans, d'après les uns, de vingt-six ans d'après les autres, il embrassa la vie monastique dans le même Ordre que son contemporain saint Bonaventure [1]. Roger Bacon avait auparavant étudié, d'abord à Oxford, où il fut le disciple et devint l'ami de Robert de Lincoln, puis à Paris, où il reçut le grade de docteur en théologie.

D'après l'opinion, qui n'est pas sans fondement, de certains historiens, il voyagea en Espagne dans

1. Il est difficile d'expliquer, sinon par un oubli étrange, comment M. de Gérando a pu dire que Roger Bacon appartenait à l'Ordre de saint Dominique : « *Les Dominicains auxquels il appartenait...* », *Histoire Comp. des Systèmes de Philos.*, chap. XXVI.

le but de se perfectionner dans la connaissance de l'arabe et de l'hébreu, et surtout des sciences physiques et mathématiques. De retour dans son pays, et déjà revêtu de l'habit de saint François, il commença à manifester ses idées qui impliquaient une réforme de la science et de ses méthodes, réforme qui ne pouvait qu'exciter les esprits et les choquer, dans un temps où prédominaient le sens métaphysique et les études théologiques. D'un autre côté, Bacon, comme presque tous ceux qui veulent jouer le rôle de réformateurs scientifiques, exagéra ses idées, en rabaissant à l'excès, et en s'efforçant presque d'annuler l'utilité et l'importance de la méthode rationnelle et déductive, pour y substituer la méthode expérimentale et inductive. Sans distinguer entre sciences et sciences, sans tenir compte du caractère, de la variété, des exigences particulières des unes et des autres, il ne se contenta point de signaler et de préconiser la nécessité de la méthode expérimentale, mais il la mit absolument au lieu et place de toute autre méthode et de tout autre procédé.

Pour le philosophe anglais, tout ce qui ne procède pas de l'expérience et de l'induction ne peut conduire à la science, et à la connaissance évidente de la vérité : le raisonnement conclut ou déduit ; il n'établit pas et ne met point en évidence la vérité. Les démonstrations mathématiques ne produisent la conviction complète qu'autant qu'elles reçoivent la sanction de l'expérience ; bref, toutes les sciences, même les spéculatives, doivent suivre

la méthode expérimentale, parce qu'elle est la seule qui mérite le nom de maîtresse des connaissances spéculatives.

Ses idées sur d'autres points sont aussi exagérées et non moins étranges ; il prétendait en effet que tous les chrétiens sans distinction doivent connaître parfaitement la Sainte Écriture, et même doivent consulter les sources hébraïques et grecques (*sed etiam fontes hebraïcos et græcos ab omnibus consulendos*) prétention évidemment outrée, téméraire, et même dangereuse [1].

Ces hardiesses philologiques sacrées, les exagérations et l'exclusivisme en faveur de la méthode expérimentale, dans un siècle où prédominaient les méthodes rationnelles et les sciences mathématiques et théologiques, joints à d'autres causes inconnues de caractère personnel et local, sont suffisants, sinon pour justifier, du moins pour expliquer les résistances, les dégoûts, les persécutions qu'éprouva le philosophe franciscain, particulièrement dans les dernières années de sa vie qui prit fin en 1294.

En réalité, Roger Bacon fut un philologue, un

1. Dans cette même lettre écrite à son protecteur Clément IV, où il établit cette doctrine hardie, il se vante d'avoir inventé une grammaire universelle, grâce à laquelle le premier venu peut apprendre en peu de jours, l'hébreu, le grec, le latin et l'arabe : *cujus ope intra paucissimos dies, quilibet linguam hebraïcam, græcam, latinam, et arabicam adducere queat*. On voit par là que Bacon portait l'exagération sur le terrain philologique, comme il l'avait portée dans la question de méthode.

mathématicien et un physicien plus qu'un philosophe, et s'il occupe une place dans l'histoire de la Philosophie, c'est parce qu'il a appelé l'attention sur l'utilité de la méthode expérimentale. En effet, l'observation des faits, qui est très nécessaire pour les sciences psychologiques et morales, était, à cette époque, trop mise de côté, pour ne pas dire oubliée par la plus grande partie de ceux qui s'occupaient de Philosophie [1].

Comme mathématicien, Bacon préconise l'utilité de cette sorte de science, ou de la perspective, comme il dit ; il paraît avoir eu quelque idée du télescope, il cultiva et fit progresser l'optique. Parmi ses observations, on remarque certaines connaissances suffisamment exactes sur la réfraction et la réflexion de la lumière (*congregantur radii per varias fractiones et reflexiones quatenus comburatur quidquid sit objectum*), et l'on voit qu'il connaissait certains instruments plus ou moins semblables au télescope : *Possunt etiam sic figurari perspicua, ut longissime posita appareant propinquissima, et e contrario, ita quod ex incredibili distantia... stellas faceremus apparere quo vellemus.*

Comme philologue, il recommande l'étude des langues comme moyens naturels et même nécessaires pour acquérir les connaissances philoso-

1. Il est juste de remarquer que Leland affirme avoir vu en différentes bibliothèques différents manuscrits de Bacon ayant trait à la Philosophie proprement dite : *de Intellectu et intelligibili. — Logica. — Metaphysica. — De Anima. — De Philosophia morali. — De Universalibus.*

phiques, qui reçoivent un grand dommage des traductions des ouvrages de ces philosophes. On doit interpréter dans ce sens ses paroles, lorsqu'il dit que « s'il avait en son pouvoir les livres d'Aristote, il les ferait brûler tous », ce qui peut seulement regarder les traductions infidèles, et non les œuvres en elles-mêmes du disciple de Platon, car il le met au-dessus de tous les autres philosophes, sans excepter même Avicenne, pour qui il avait une prédilection particulière, et qu'il appela le guide et le prince de la Philosophie, après Aristote : *dux et princeps philosophiæ post Aristotelem.* Il y a lieu de croire que l'importance excessive et que les éloges exagérés qu'il accordait aux écrivains arabes, particulièrement à Avicenne et à Averroès [1], contribuèrent en partie aux résistances qu'il rencontra parmi ses contemporains, qui ne pouvaient oublier que saint Thomas avait dit, avec raison, qu'Averroès était plutôt un corrupteur qu'un commentateur de la Philosophie d'Aristote.

Comme physicien, Roger Bacon affirme avant tout que l'art peut augmenter et multiplier les forces et le pouvoir de la nature (*ars utens natura pro instrumento, potentior est virtute naturali*) ; il mentionne divers appareils, et parle d'ex-

1. *Post Avicennam* ajoute Bacon, « *venit Averroes, homo solidæ sapientiæ, corrigens dicta priorum, et addens multa, quamvis corrigendus sit in aliquibus.* Outre Avicenne et Averroès, il cite aussi avec éloge Alfarabi, Alfergana, Algazel, et d'autres philosophes arabes.

périences qui révèlent ses grandes connaissances en cette matière et sa mission véritablement scientifique, comme on le voit d'après le texte de ses œuvres qu'il consacre aux expériences et à l'observation des phénomènes de la nature [1].

En nous plaçant à ce point de vue, nous pouvons bien dire, avec Alexandre de Humboldt, que « Roger Bacon, contemporain d'Albert le Grand, peut être considéré comme l'apparition la plus importante du moyen-âge, dans ce sens que nul plus que lui n'a contribué à développer les sciences naturelles, à les établir sur les mathématiques, et à provoquer les phénomènes de la nature ». Ses plus importants travaux, ajoute l'auteur du *Cosmos*, sont ceux qu'il a faits sur la théorie de l'optique, sur la perspective et sur la position du foyer dans les miroirs concaves, et ses expériences chimiques sur les mélanges inflammables.

Si nous considérons Bacon sur le terrain rigoureusement philosophique, nous verrons qu'il signale comme cause de l'ignorance et de l'erreur, les exemples qu'on allègue à tort comme autorité ;

1. On sait que dans ses œuvres l'on trouve des textes qui font allusion à la poudre et à quelques appareils qui font pressentir certaines des découvertes modernes les plus remarquables. Ainsi, il nous parle, entr'autres choses, des *pontes ultra flumina sine columna vel aliquo sustentaculo*, et il nous dit que l'on peut fabriquer *instrumenta volandi*, *ut homo sedens in medio instrumenti*, *revolvens aliquod instrumentum per quod alæ artificialiter compositæ aerem verberent*, *ad modum avis volaret*. Il nous parle aussi d'instruments pour aller sans péril au fond de la mer, etc.

l'habitude et la coutume auxquelles on donne force de loi ; l'opinion du vulgaire, trompeuse de sa nature, et l'ostentation d'une science vaine et apparente ; parce que, dit-il : « c'est la vanité qui nous fait persister dans nos idées, nous fait rejeter toute innovation contraire, car nous devons examiner avec soin les opinions de ceux qui nous ont précédés, pour ajouter ce qui manque et corriger ce qui est erroné, bien qu'en toute modestie » : *Examinare debemus distinctissime sententias majorum, ut addamus quæ eis defuerunt, et corrigamus quæ errata sunt, cum omni tamen modestia et excusatione.*

C'est là peut-être ce qu'il y a de plus important dans Bacon comme philosophe. La philologie, les mathématiques et la méthode expérimentale qu'il indique comme éléments de la réforme scientifique, ont sans doute leur valeur, mais il faut se garder de se placer au point de vue exagéré et exclusif du philosophe anglais.

Il est bon de noter que Bacon, à côté de l'expérience sensible et purement extérieure dont il parle souvent dans ses œuvres, admet une autre expérience supérieure, et que nous pourrions appeler interne ou mystique. Celle-ci procède de l'illumination intérieure et de l'inspiration divine qui éclaira les saints prophètes, et dont la lumière éclaire non seulement les choses spirituelles, mais aussi les choses philosophiques et scientifiques. Dans la sixième partie de son *Opus majus*, le philosophe anglais insiste sur ce nouveau genre

d'expérience qui porte un certain caractère de mysticisme [1].

§ LXII. — SCOT.

Jean Duns Scot, que ses contemporains et la postérité ont appelé *Doctor Subtilis*, naquit, d'après les uns, au village de Duns, en Écosse; d'après les autres, dans le comté de Nortumberland; enfin Wading, son biographe, lui assigne l'Irlande pour patrie. Si l'on en devait croire l'une des épitaphes consacrées à sa mémoire, ceux qui le font naître en Écosse seraient dans le vrai [2].

Il y a une égale incertitude sur l'année de sa naissance, que l'on place tantôt en 1274, tantôt en 1263, tantôt même en 1247. Quoi qu'il en soit,

1. On suppose généralement que l'*Opus majus*, qui est l'œuvre magistrale de Roger Bacon, a été écrit par l'ordre de Clément IV, qui avait été son disciple, et que c'est à ce livre que fait allusion le Souverain Pontife dans une lettre adressée à son ancien maître, où il dit, entr'autres choses: « Sane ut melius nobis liqueat quid intendas, volumus et tibi per apostolica scripta præcipiendo mandamus, quatenus, non obstante præcepto prælati cujuscumque contrario, vel tui ordinis constitutione quacumque, opus illud quod te dilecto filio Raymundo de Lauduno communicare rogavimus in minori officio constituti, scriptum de bona littera nobis mittere quam citius poteris, non omittas, et per tuas nobis declarare litteras, quæ tibi videntur adhibenda remedia circa illa, quæ super occasione tanti discriminis intimasti ». *Apud Martene. Thesaurus nov. anecd.*, Tom. V. p. 325.

2. Nous faisons allusion à l'épitaphe suivante :

Scotia me genuit, Anglia me suscepit,
Gallia me docuit, Colonia me tenuit.

il est certain que Scot entra dans l'Ordre de Saint-François, qu'il enseigna dans l'université d'Oxford, réunissant autour de sa chaire plus de trois mille disciples, trente mille même s'il fallait ajouter foi à certaines traditions plus ou moins légendaires, qui prouvent en tout cas de quelle renommée il jouissait parmi ses contemporains. Ce concours et cette renommée le suivirent dans l'université de Paris, où il enseigna en 1306-1307; de là, par l'ordre de ses supérieurs, il passa à Cologne, où il finit ses jours. D'après la date adoptée pour sa naissance, les uns lui donnent trente-quatre ans, les autres quarante-cinq ou même soixante ans.

La Philosophie de Scot contenue principalement dans ses Commentaires sur les livres *de Anima*, et sur les livres *Metaphysicorum* d'Aristote, dans ses *Quodlibet*, et dans ses Commentaires ou *Quæstiones subtilissimæ* sur les Sentences de Pierre Lombard, se distingue par la subtilité de la forme et par la tendance critique du fond. Sous la plume du Docteur Subtil, les questions se volatilisent en quelque sorte, et à force de divisions, de subdivisions et de distinctions de tout genre, elles sont réduites à une espèce de poussière impalpable. Dans la quasi-impossibilité où elle est de suivre l'auteur par des chemins aussi difficiles et aussi compliqués, l'intelligence court risque de perdre de vue le fond du problème et sa solution, obscurcie par la multiplicité des divisions et des distinctions, à quoi il faut ajou-

ter l'emploi de formules nouvelles peu usitées des écrivains précédents [1].

Il suffit de feuilleter ses œuvres pour être convaincu que la tendance critique constitue un autre

1. Pour que l'on ne croie pas à une exagération de notre part, nous allons citer les termes dans lesquels Scot fixe et détermine, non la solution du problème avec les arguments et les raisons *pro* et *contra*, mais seulement le sens de la question. Il demande dans les *Quæstiones quodlibetales*, s'il est possible de démontrer la toute-puissance de Dieu par la raison, et comme préliminaires à la solution, et en vue de fixer les termes et le sens de la question, il écrit : « *Hic præmittendæ sunt duæ distinctiones necessariæ : et secundo, juxta membra distinctionum solvenda est quæstio.*

« Prima distinctio est : quod demonstrationum alia est *propter quid*, sive per causam ; alia *quia*, sive per effectum.

« Secunda distinctio est de omnipotentia, et illa præsupponit confusum intellectum hujus termini *omnipotentia*, qui talis est, quod omnipotentia non est passiva, sed activa, non quæcumque, sed causativa. Per hoc habetur, quod ipsa est respectu alterius in essentia causabilis, quia non est causalitas nisi respectu diversi simpliciter : ergo est potentia respectu possibilis, non generaliter, ut opponitur impossibili ; nec etiam ut opponitur necessario omni modo a se, prout convertitur cum producibili, sed respectu possibilis, prout possibile est idem quod causabile, quia terminus potentiæ causativæ. Includit etiam omnipotentia quamdam universalitatem... sed ista universalitas est ipsius potentiæ, non simpliciter, sed respectu hujus causabilis, quod est possibile, sive creabile. Et hoc potest intelligi dupliciter : uno modo quod sit cujuscumque creabilis immediate, vel mediate ; alio modo quod sit cujuscumque creabilis, et immediate, saltem immediatione causæ, hoc est, nulla alia causa activa mediante ». *Quæstio. Quodlibet.*, quest. 7.

Il est besoin d'un esprit exercé et d'une attention soutenue pour suivre la pensée de l'auteur dans ce texte, à travers les divisions, subdivisions et distinctions qu'il contient, sans parler de l'obscurité de plusieurs phrases. Et que l'on remarque qu'il s'agit ici d'un passage clair et simple, si on le compare à d'autres de l'auteur.

caractère de la doctrine de Scot. Mettre en relief les défauts véritables ou imaginaires des preuves des autres auteurs, affaiblir la force de leurs démonstrations, découvrir les vices et les lacunes de leurs procédés scientifiques, tel paraît être le rôle constant et comme la préoccupation fixe du Docteur Subtil. A peine est-il une question de quelque importance où il ne relève des difficultés ou contre les opinions, ou contre les preuves de ses prédécesseurs et de ses contemporains. Cependant le but principal de ses attaques c'est la doctrine de saint Thomas, dont il se sépare presque toujours quand il s'agit d'opinions libres.

Ainsi, par exemple — et cela fera connaître la doctrine philosophique de Scot, dans ce qu'elle a de spécial par rapport aux principaux philosophes scolastiques antérieurs au franciscain anglais, — saint Thomas avait enseigné que les puissances vitales se distinguent réellement de l'âme et entre elles : Scot nie cette distinction réelle.

Saint Thomas avait enseigné qu'en Dieu les attributs sont réellement identiques avec l'essence dont ils ne se distinguent que par une distinction de raison : Scot enseigne qu'ils se distinguent de l'essence, non d'une simple distinction de raison, mais d'une distinction formelle *ex natura rei*.

Saint Thomas avait enseigné qu'il y avait contradiction dans l'existence de la matière première sans aucune forme substantielle : Scot admet la possibilité absolue de la matière sans forme.

Saint Thomas avait enseigné que dans l'homme

il n'y avait qu'une seule forme substantielle, l'âme raisonnable: Scot enseigne que dans l'homme, outre l'âme raisonnable, il y a une autre forme substantielle, qui donne au corps humain son être de corps, la *corporéité*.

Saint Thomas avait enseigné que le principe d'individuation est la matière *signata quantitate*, et que, par conséquent, les substances qui n'ont pas de matière ou qui n'ont pas quelque rapport à la matière, comme les anges, sont incapables de distinction purement individuelle. Scot enseigne que le principe d'individuation est une entité ou formalité *sui generis*, distincte et indépendante de la matière, et que, par conséquent, les anges sont capables de différence individuelle *intra eamdem speciem*.

Saint Thomas avait enseigné que bien que certains actes soient indifférents, moralement parlant, pris *secundum se* ou *in abstracto*, cependant, tout acte particulier et délibéré de la volonté est ou bon ou mauvais moralement : Scot enseigne que la volonté peut accomplir des actes particuliers et délibérés qui sont et demeurent moralement indifférents.

Saint Thomas avait enseigné que la loi naturelle, expression des idées divines et participation de la loi éternelle, qui n'est pas autre chose que la raison divine elle-même, est immuable et nécessaire, et que par conséquent Dieu ne peut dispenser des préceptes du Décalogue : Scot enseigne que la loi naturelle dépend de la libre volonté de Dieu,

et que, par conséquent, Dieu peut dispenser de certains préceptes du Décalogue, attendu qu'ils ne renferment en eux-mêmes aucune bonté ou malice morale, essentielle ou nécessaire [1].

Saint Thomas avait enseigné que dans la possession du bonheur parfait, l'intuition de l'essence divine est l'acte principal et le plus essentiel : Scot, au contraire, enseigne que l'amour est l'acte principal.

Saint Thomas avait enseigné que l'entendement est une faculté plus noble et plus parfaite que la volonté : Scot enseigne que celle-ci est une faculté supérieure à l'entendement.

Une fois sur cette pente et entraîné par ses tendances critiques à l'excès, le Docteur Subtil devait côtoyer le scepticisme : c'est ce qui est arrivé. Scot pense que la toute-puissance de Dieu ne peut être démontrée par les seules forces de la raison naturelle, sans le secours de la révélation : *Omnipotentia videtur esse credita de primo efficiente, et non demonstrata.*

Il affirme également que la raison et que la Philosophie sont par elles-mêmes impuissantes

1. « Sed talia non sunt quæcumque præcepta secundæ tabulæ... non enim in his quæ præcipiuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem finis ultimi convertens ad finem ultimum ; nec in his quæ prohibentur est *malitia* necessario avertens a fine ultimo, quia si bonum istud non esset *præceptum, posset finis ultimus amari et attingi* ». *Sentent.*, lib. III. dist. 37. q. 1. — « Leges aliquæ generales rectæ de operabilibus dictantes, præfixæ sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino ut præcedit actum voluntatis divinæ ». *Ibid.*, lib. I, dist. 44. q. 1.

à démontrer l'incorruptibilité et l'immortalité de l'âme ; elle ne peut être connue avec certitude que par la révélation divine : *Licet ad illam probandam sint rationes probabiles, non tamen demonstrativæ. — Non habebant (philosophi), nisi quasdam probabiles persuasiones* [1].

Il y a plus : Scot, sans nier que nous puissions connaître Dieu, comme être infini, par exemple, prétend cependant que nous ne pouvons le connaître en particulier, en tant qu'il est cette essence déterminée, que la raison abandonnée à ses propres forces ne peut connaître avec certitude que Dieu constitue la fin naturelle de l'homme, et que, pour cela, il est besoin de quelque lumière surnaturelle. *Soli rationi naturali insistendo, vel errabit circa finem ultimum in particulari, vel dubius remanebit. Necessaria est sibi de hoc tradi aliqua cognitio supernaturalis.*

Dans son commentaire sur le prologue du livre des Sentences de Pierre Lombard, Scot, après avoir indiqué les prétentions de la Philosophie rationaliste, en face de la théologie catholique et de la révélation, réfute la thèse rationaliste par toutes sortes d'arguments [2]. Il apporte en même

1. Les paroles suivantes par lesquelles il met fin à la discussion sur l'immortalité de l'âme, résument sa pensée sur la matière : « Ex his apparet quantæ sint gratiæ referendæ misericordiæ Creatoris, qui nos per fidem certissimos reddidit in his quæ pertinent, ad finem nostrum et ad perpetuitatem sempiternam, ad quæ ingeniosissimi et eruditissimi quasi nihil poterant attingere ». *Sentent.*, lib. IV., dist. 43. q. 2.

2. « In ista quæstione videtur esse controversia inter philosophos et

temps des raisons et des explications remarquables en faveur de la crédibilité de la doctrine révélée, dont il dit très justement que dans l'ordre pratique et moral elle est comme un développement de la loi naturelle (*quasi quædam explicatio legis naturæ*), et que dans l'ordre spéculatif ses dogmes renferment les idées les plus élevées, les plus profondes et les plus exactes sur Dieu et sur ses perfections : *Nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importet, imo quidquid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinæ quam ejus oppositum, ut patet de Trinitate personarum, incarnatione Verbi et hujusmodi.*

§ LXIII. — CRITIQUE.

D'après ce que nous venons de dire, nous voyons que Scot peut être appelé le Kant de la Philosophie scolastique. Si le philosophe de Kœnisgberg découvrait seulement des antinomies et des paralogismes là où les autres philosophes voyaient des harmonies réelles et des démonstrations scientifiques, le Docteur Subtil découvre seulement des

theologos. Tenent enim philosophi perfectionem naturæ et negant perfectionem supernaturalem : theologi vero cognoscunt defectum naturæ, et necessitatem gratiæ et perfectionum supernaturalium. Diceret ergo philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro isto statu, sed quod omnem notitiam sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium ». *Comment. in lib. Sent.*, q. 1. n. 3.

contradictions et des sophismes dans les raisonnements et dans les démonstrations de ses prédécesseurs et de ses contemporains. Comme le philosophe allemand, Scot soumet à une critique implacable les théories, les démonstrations, les preuves et les opinions, les plus acceptées de tous, eussent-elles acquis en quelque sorte l'autorité de la chose jugée.

Qu'il s'agisse de l'école de Saint Victor, d'Alexandre de Halès, d'Albert le Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Gilles de Rome, d'Henri de Gand, partout il trouve matière à critiquer, et lorsque les exigences de l'évidence ou de la foi divine l'empêchent de s'écarter de leur avis, il s'applique à affaiblir la force de leurs raisons, et il se plaît à répandre des doutes sur la légitimité et sur la valeur des preuves qu'ils allèguent.

Notre analyse de la doctrine de Scot nous a révélé sa tendance à subordonner l'ordre spéculatif à l'ordre pratique ; pour lui la volonté et ses fonctions l'emportent sur les actes et sur les manifestations de l'entendement. N'oublions pas que c'est l'un des caractères distinctifs de la doctrine de Scot, pour qui l'ordre pratique et les manifestations de la volonté ont une importance bien plus grande que l'ordre spéculatif et que les mafestations de la raison.

Le scepticisme, terme nécessaire auquel aboutit le criticisme exagéré, se révèle chez Kant par la négation de la valeur nouménique des concepts

et des démonstrations de la raison pure; chez Scot il se traduit par la négation de la valeur réelle et objective des démonstrations qui ont trait à certains attributs de Dieu, et à l'immortalité de l'âme humaine, et s'il n'a pas été plus loin sur ce terrain, on le doit, sans aucun doute, à la foi catholique qui animait son cœur et qui illuminait son esprit. Le philosophe rationaliste, qui était privé de cette lumière, poussa le scepticisme jusqu'à l'absurde, tandis que le philosophe chrétien sut se contenir et se renfermer dans certaines limites.

Du reste, les procédés, les tendances, la pensée générale de l'une et de l'autre Philosophie se ressemblent au fond, sauf les différences propres au rationalisme de Kant et au catholicisme de Scot. Bref : Scot est le Kant du XIIIe siècle ; son scepticisme est le scepticisme possible pour un philosophe chrétien ; le criticisme du Docteur Subtil est le criticisme de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, sans le rationalisme qui informe toute la doctrine du philosophe allemand, et sauf aussi les différences propres à la situation des esprits et aux conditions de la civilisation, en deux moments historiques séparés par cinq siècles de distance.

Comme certains ont pensé que cette critique de l'œuvre et des tendances doctrinales de Scot manquait de fondement [1], il ne sera pas inutile de

1. Le P. Malo, dans une brochure publiée à cette fin, a censuré notre critique de Scot. Quand cet écrit tomba dans nos mains, après quelques moments de doute sur la convenance d'y répondre, nous nous décidâmes à garder le silence. Nous pensâmes qu'une controverse

noter que notre jugement est au fond le même que celui d'un historien récent et catholique de la Philosophie, dont l'ouvrage nous est parvenu lorsque nous publiions la première édition de ce livre : « Duns Scot, dit Stockl, se distingue sur-

était inopportune entre prêtres catholiques, sur un point de peu d'importance pour la généralité des lecteurs et où chacun était libre de penser ce qui lui paraissait être le plus vrai.

A cela s'ajoutait une autre raison non moins puissante, c'est que l'écrit en question, au lieu d'être une réfutation, était bien plutôt une confirmation de ce que nous avions dit sur Scot. Bien qu'à l'heure présente, nous n'ayons pas cette brochure sous les yeux, nons nous rappelons parfaitement que, sauf quelques phrases d'une convenance et d'un goût douteux, elle se réduit à ce qui suit :

a) Éloge de Scot par les Papes et par différents auteurs ;

b) Plaintes de ce que nous avons comparé Scot à Kant ; la doctrine du premier différant complètement de celle du second ;

c) Approbation de Scot dans les points ou il s'éloigne de saint Thomas.

A cela nous répondrons simplement :

a) En exposant et en critiquant la Philosophie de Scot, nous n'avons ni dû, ni pu nous occuper des éloges qui lui étaient donnés, pas plus que dans l'exposition de la doctrine des autres auteurs, nous ne nous occupons des éloges qui sont donnés à leur doctrine.

b) Malgré toutes les plaintes et toutes les déclamations possibles, la vérité est que, si la doctrine et les conclusions de Scot et de Kant ne sont pas les mêmes *in concreto*, sur beaucoup de problèmes, différence que nous avons reconnue dans notre critique, cependant il existe de grandes analogies entre certaines tendances générales de ces deux écrivains. Ainsi, par exemple, si Kant soumet à sa critique les thèses des représentants du dogmatisme philosophique, Scot soumet à la sienne la thèse philosophico-dogmatique de ses prédécesseurs. Si Kant considère comme des paralogismes les démonstrations alléguées par les philosophes en faveur de certaines vérités, comme l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, etc., Scot regarde

tout par sa pénétration et par une facilité de distinctions, qui atteint souvent la subtilité ; aussi reçut-il de ses contemporains le nom de *Docteur Subtil*. Cette subtilité était un engin très propre à renverser les propositions de ses prédécesseurs, et particulièrement celles de saint Thomas, qui lui paraissaient erronées. Sa force principale consiste dans la critique rigoureuse qu'il entreprit de

comme sophistiques plusieurs preuves alléguées par ses prédécesseurs, particulièrement par saint Thomas, en faveur de plusieurs thèses, soit psychologiques, soit physiques, soit métaphysiques, soit théologiques et morales.

Si, pour Kant, le pouvoir de la volonté libre est très supérieur à celui de la raison, attendu que de la volonté l'on déduit l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, vérité que n'atteint pas la raison, pour Scot, la volonté est aussi supérieure à la raison, non seulement dans la vie présente, mais aussi dans la vie éternelle, dont l'essence consiste dans un acte de la volonté et non de l'entendement.

Ce parallèle que l'on pourrait pousser plus loin, prouve qu'entre le Docteur Subtil et le philosophe de Kœnigsberg, il existe réellement certaines tendances communes, et c'est là précisément ce que nous affirmons dans notre critique.

c) L'auteur de la brochure, en disant que les opinions de Scot, là où il s'écarte de saint Thomas, sont mieux établies, confirme explicitement l'exactitude de notre exposition de la doctrine du Docteur Subtil. Est-il besoin de faire remarquer que le rôle de l'historien de la Philosophie est d'exposer avec fidélité la doctrine de chaque auteur, avec ses tendances et avec ses relations avec les autres systèmes, mais non de discuter si l'opinion du philosophe A est plus probable que l'opinion du philosophe B. Libre à notre auteur de préférer les opinions de Scot, mais cette préférence personnelle ne constituera jamais une réfutation de ce que nous avons dit, elle ne sera jamais un argument contre l'exactitude de notre exposition et de notre critique.

tout l'enseignement traditionnel en Philosophie et en Théologie. Il est plus heureux dans la réfutation que dans la démonstration positive ; dans la critique négative des doctrines étrangères que dans la parfaite organisation de son système. Aussi son système doctrinal est-il loin d'avoir la perfection du système thomiste.

« Les réfutations interminables qui abondent dans chacune de ces questions ne permettent que difficilement de suivre le cours de ses idées, et le langage incorrect qu'il emploie contribue à rendre ingrate la lecture de ses écrits [1] ».

Cet historien expose ensuite, comme nous l'avons fait, les opinions principales où Scot se sépare de saint Thomas.

Pour ce qui touche au fond même de ses opinions et de ses théories spéciales, sa doctrine sur la distinction *formelle ex natura rei*, qui n'est ni réelle ni de pure raison, mais qui tient le milieu entre les deux, est peut-être la plus importante, non seulement à cause de son *universalité*, mais encore à cause de l'universalité de ses applications. Cette distinction joue un rôle capital dans le problème des attributs divins par rapport à l'essence ; dans les questions de la subsistance et de l'existence, par rapport aux substances finies ; dans divers problèmes psychologiques, particulièrement dans celui qui a trait à la distinction des puissances de l'âme ; et surtout dans le problème si ardu du principe d'individuation.

1. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, seconde édition. p. 515.

On sait, en effet, que Scot, abandonnant les solutions précédentes, et appliquant à ce problème sa fameuse distinction formelle, affirme que le principe d'individuation est une entité positive, qui, sans être une réalité distincte de l'essence spécifique, ni sans s'identifier avec elle, communique cependant la singularité à la nature ou essence substantielle et spécifique — *per aliquam entitatem positivam per se determinantem naturam ad singularitatem.* — Cette entité *sui generis*, que les successeurs de Scot appelèrent *hœccéité*, doit être conçue comme la dernière réalité de la substance matérielle, dont elle se distingue formellement *ex natura rei*, de telle sorte qu'étant, en sa qualité d'entité positive, une réalité de l'être matériel, elle n'est ni la matière, ni la forme de celui-ci, ni le composé qui résulte de leur union: *Ista entitas non est materia, vel forma, nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis.*

§ LXIV. — RICHARD DE MIDLETOWN.

L'anglais Richard de Midletown (*Ricardus de Mediavilla*) fut le confrère en religion et presque le contemporain de Scot. Il mourut en 1300, laissant des écrits assez étendus et des commentaires appréciés : *Quæstiones subtilissimæ super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi.* Dans cet ouvrage qui se distingue par la doctrine solide,

par la méthode rigoureuse, et par le style sobre qui caractérisent généralement les scolastiques sérieux du XIII[e] siècle, on peut dire que le franciscain anglais marche entre saint Thomas et Scot. Sur le fonds général de la doctrine philosophico-scolastique, apparaissent certaines idées particulières où il s'éloigne de saint Thomas pour se rapprocher de Scot. Il est plus exact peut-être de dire qu'il a préparé la voie à certaines théories de celui-ci. La vérité est que, sans Scot, et probablement avant lui, il enseigna :

a) Que l'entendement n'est pas une faculté plus noble ou plus parfaite que la volonté, — *intellectus non est altior potentia quam voluntas*, — comme l'avait enseigné saint Thomas ;

b) Que les puissances de l'âme ne s'en distinguent point, qu'elles sont, non des accidents absolus ou des réalités distinctes de son essence, mais de pures relations, — *potentiæ animæ non sunt accidentia, nec addunt super animæ essentiam, sed tantummodo respectus ad actus et objecta ;* — de là suivait que la substance créée était le principe immédiat de son action ;

c) Que dans l'homme, outre l'âme raisonnable, existe une autre forme substantielle incomplète, c'est-à-dire, la forme de corporéité, qui, unie avec la matière première, constitue comme la matière prochaine et le sujet immédiat de l'âme raisonnable : *Aliqua substantialis forma incompleta est in quolibet homine, quæ educitur de potentia ipsius materiæ, ex qua et materia cons-*

tituitur unum compositum incompletum, quod... est materia proxima et propria ad recipiendum animam intellectivam.

Ce ne sont point là les seules questions où Midletown est d'accord avec Scot et apparaît comme son précurseur doctrinal sur le terrain philosophique et théologique ; mais il ne se laisse point aller aux subtilités excessives de son confrère, et n'adopte pas les tendances relativement critiques et partiellement sceptiques du *Docteur Subtil.*

Le *fons vitæ* d'Avicebron, et spécialement la théorie sur la matière universelle, exerça sur notre écrivain une influence analogue à celle que l'on remarque chez Raymond Lulle, Scot et quelques autres. Le franciscain anglais, après avoir affirmé que l'essence des anges est composée de matière et de forme, bien que cette matière ne soit pas de la même espèce que celle des choses corporelles et corruptibles, — *materia angelorum non est unigenea cum materia corporalium*, non seulement reconnaît la composition de matière et de forme dans l'âme raisonnable, — *non obstante sua materia, receptibilis est in ipso corpore tanquam forma*, mais encore, d'après lui, cette matière paraît tenir le milieu entre celle des anges et celle des corps corruptibles, car il ne rejette pas l'opinion de ceux qui enseignaient que cette matière n'est pas du même genre que celle des anges : *Materiam animæ non esse unigeneam cum materia angelorum.*

Richard pense aussi que, dans les âmes humaines, l'individuation procède de la toute-puissance divine et que, parmi elles, l'une peut être plus parfaite que l'autre : *Una nobilior est alia a sua creatione in proprietatibus naturalibus.*

Bien que les écrits d'Averroès n'aient pas été, ce semble, inconnus à ce scolastique, et qu'il paraisse faire allusion à sa théorie lorsqu'il indique les différentes opinions sur l'entendement agent, cependant, ses prédilections sont pour Avicenne. Après Aristote, Avicenne chez les Musulmans, et saint Augustin chez les chrétiens, sont les philosophes les plus fréquemment cités par Richard, et il n'est presque pas une seule page de ses *Commentaires* où n'apparaisse l'un de ces trois noms [1].

§ LXV. — PIERRE L'ESPAGNOL.

De ce philosophe du XIIIe siècle, on ne sait guère autre chose sinon qu'il naquit en Espagne ; — il est, en effet, généralement connu sous le nom de Pierre l'Espagnol (*Petrus Hispanus*), — qu'il écrivit une espèce de logique abrégée sous le titre de *Summulæ logicales*, et qu'il mourut dans le dernier tiers du siècle. Son nom est assez souvent

1. Sur saint Bonaventure, Duns Scot et Richard de Middeltown, on peut consulter avec fruit le récent et savant ouvrage du R. P. Prosper de Martigné, capucin. *La Scolastique et les traditions franciscaines* ; chez *Lethielleux*, Paris, 1888.

cité parmi les écrivains du moyen-âge, parce que ses *Summulæ logicales* ont servi longtemps de texte dans les écoles, et furent l'objet de divers commentaires, au XIV[e], au XV[e], et même au XVI[e] siècle [1].

On peut dire que les *Summulæ logicales* de Pierre l'Espagnol ont été le texte classique des écoles jusqu'à Dominique Soto.

Les historiens et les critiques n'ont pu, jusqu'à cette heure, se mettre d'accord sur le véritable auteur de ces *Summulæ logicales*. Les historiens portuguais supposent et affirment qu'elles ont été écrites par leur compatriote le pape Jean XXI, qui portait le non de Pierre l'Espagnol avant son exaltation au trône pontifical. Mais comme les historiens et les bibliographes, en énumérant les œuvres de ce Pontife, ne mentionnent point le livre en question [2], ce qui est assez inconcevable,

1. En 1571, elles furent imprimées à Séville, avec les commentaires non dépourvus de mérite, et écrits en un latin suffisamment correct, du P. Mercado, de l'Ordre de Saint-Dominique : *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani R. Patris Thomæ de Mercado Ord. Prædicatorum, artium ac sacræ theologiæ professoris.*

2. Sans parler d'historiens plus récents qui, en citant les œuvres de Jean XXI, n'y comptent point les *Summulæ logicales*, il est bon de remarquer que Barthélemy de Lucques qui écrivait son *Histoire ecclésiastique* peu de temps après la mort de ce Pontife, et qui parle avec quelque étendue de sa vie et de ses écrits, ne dit rien des *Summulæ*, bien qu'il parle de ses traités médicaux, de son *Thesaurus pauperum* et de ses problèmes aristotéliciens. « *Quædam experimenta scripsit ad curas hominum, ac librum composuit qui Thesaurus pauperum vocatur. Fecit et librum de Problematibus juxta modum et formam libri Aristotelis* ».

étant donnée la célébrité des *Summulæ logicales* plusieurs pensent, et non sans fondement, que le Pierre l'Espagnol, auteur des *Summulæ logicales*, fut un Dominicain, professeur de l'université de Paris, qui écrivit ce livre pour servir comme de manuel de logique à ses frères en religion ; il passa ensuite du cloître dans les écoles publiques.

Du reste, l'œuvre de Pierre l'Espagnol est un simple *compendium* de ce que les scolastiques avaient coutume d'appeler *Logica minor*, c'est-à-dire. une exposition sommaire et sèche des termes et des propositions, avec leurs propriétés dialectiques, de la définition, de la division, du syllogisme et des autres formes de l'argumentation. La définition, la division et l'argumentation constituent ce que l'auteur appelle *modus sciendi* et qu'il définit : *Oratio alicujus ignoti manifestativa*. La logique, ou, pour mieux dire, la dialectique, est, pour Pierre l'Espagnol, la science des sciences, *scientia scientiarum*, la première de toutes et comme celle qui fournit les moyens nécessaires pour connaître la vérité et pour acquérir les autres sciences [1].

1. « Dialectica est ars artium, et scientia scientiarum, omnibus disciplinis et scientiis adquirendis apta media subministrans, utpote quæ definitionem, divisionem et argumentationem docet, quibus in universum scientiæ comparantur. Propter quod prima omnium jure jamdiu apud quosque doctos habita est ». *Summul. Log. Prolog.*

§ LXVI. — HENRI DE GAND.

Henri de Gand ou de *Goethals*, appelé dans les écoles, le Docteur Solennel, *Doctor Solemnis*, conquit une juste renommée parmi ses contemporains ; il enseigna dans l'université de Paris vers le milieu du XIII[e] siècle, et à sa mort, en 1293, il laissait plusieurs ouvrages de mérite, entre autres une *Summa Theologiæ* et un traité, qui, suivant un usage très répandu à cette époque, porte pour titre : *Quæstiones quodlibetales*.

Par ces deux ouvrages qui contiennent la pensée philosophique d'Henri de Gand, on voit que sa doctrine coïncide généralement avec celle de saint Thomas ; il ne s'en écarte sur des points importants que sur le principe d'individuation et sur la supériorité de l'entendement par rapport à la volonté. Pour Henri de Gand, le principe d'individuation n'est ni la matière, ni l'accident, ni l'entité *sui generis* de *Scot ;* c'est simplement l'existence ou la subsistance, comme il l'appelle quelquefois ; c'est-à-dire que l'unité numérique, l'individuation, est produite par Dieu par la communication de l'existence actuelle à la substance ou essence : *Quia conjunctio istorum duorum, silicet, essentiæ et subsistentiæ in uno et in altero, non potest esse ex seipsis... ideo causa individuationis eorum efficiens dicendus est Deus, qui dat utrique eorum subsistentiam in effectu*

et seorsum. Dieu donc, comme cause de l'existence qui actue et détermine l'essence où elle est reçue, est la cause efficiente de l'individuation de l'essence, et l'existence en est la cause formelle.

Remarquons ici que la pensée d'Henri de Gand, relativement à la distinction entre l'essence et l'existence, problème qui est en relation étroite avec celui du principe d'individuation, est, sinon contraire à la pensée de saint Thomas, à tout le moins ambiguë et obscure. Il enseigne que, dans les créatures, l'existence n'est point distincte réellement de l'essence, — *non differt re ab essentia creaturæ*, mais il affirme en même temps qu'elles ne sont point distinctes d'une simple distinction de raison, —*non tamen differt ab illa sola ratione*— elles sont, dit-il, distinctes d'une distinction *intentionnelle.* Il est difficile de savoir ce que cet auteur entend par cette distinction *intentionnelle* [1]; elle paraît tenir le milieu entre la distinction réelle parfaite — *tanquam res a re,* — et la distinction de raison. Si ce que Henri de Gand

1. Voici le passage le plus important du texte auquel nous faisons allusion. « Si vero loquamur de secundo esse (esse existentiæ) creaturæ, illud licet non differt re ab essentia creaturæ, non tamen differt ab ea sola ratione, in quantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea quod est, et quod tale quid est substantia vel accidens; sed etiam differt ab ea intentione quia quantum ad tale esse, ipsa essentia creaturæ potest esse vel non esse...et ideo de tali esse (*esse existentiæ*) non potest concedi quod essentia creaturæ est esse suum, quia esse essentiæ nunc existens in actu potest esse non ens, sicut prius fuit ens. In solo autem Deo verum est quod, de tali esse loquendo, ipse est suum esse ». *Quodlib. quæst.* 9ª

a voulu nier est la distinction réelle parfaite par opposition à la distinction réelle imparfaite, *tanquam modus realis a re*, dans ce cas son opinion ne serait pas très éloignée de celle de saint Thomas. Quant à la seconde question, la pensée d'Henri de Gand sur la volonté est très explicite. Il regarde cette faculté comme supérieure à l'entendement; que l'on considère, soit les habitudes qu'elle est capable d'avoir, soit son acte et son objet: *Omnino habitus, et actus et objectum voluntatis prœeminet actui, habitui et objecto intellectus: idcirco absolute dicendum quod voluntas prœeminet intellectui, et est altior potentia illo.*

Ajoutons à ces points la manière suivant laquelle Henri de Gand conçoit et explique les relations de la Philosophie et de la Théologie. Saint Thomas, tout en subordonnant la première à la seconde, reconnaît cependant l'importance propre et l'indépendance relative de la science humaine: Henri de Gand exagère la subordination de la Philosophie à la Théologie, il ne reconnaît d'utilité aux sciences philosophiques que dans leurs rapports avec la théologie, il en vient même à réprouver leur étude, si on s'y livre uniquement en vue de connaître la vérité et la réalité des choses, — *propter scire naturas rerum* [1].

1. Qui enim philosophicas scientias discunt, finem statuendo in ipsis propter scire naturas rerum, non in ordine ad usum istius scientiæ (Theologiæ), vel per se, vel per alios, quos forte docet philosophiam, ut promoveantur ad theologiam, isti sunt qui ambulant in vanitate sensus sui ». *Summ. Theol.*, 1 p, art. 7, quæst. 10.

Sauf ces points, il n'y a point de question importante où l'enseignement de l'auteur des *Quæstiones quodlibetales* se trouve en contradiction avec celui de saint Thomas. On ne doit pas cependant le regarder comme son disciple ; car il enseigna et écrivit avant le Docteur Angélique, ou, à tout le moins, en même temps que lui. On découvre chez lui une certaine tendance platonico-ontologique, comme le montrent son zèle à défendre Platon contre les accusations d'Aristote dans la question des idées, et surtout certains passages où il paraît admettre une espèce de communication directe de Dieu avec l'intelligence humaine, grâce à des idées imprimées par la vérité première, — *ex similitudine veritatis menti impressa de re cognoscibili ab ipsa prima veritate ;* — il ajoute que les idées des choses et des objets réels sont obscures, nuageuses et insuffisantes pour juger avec certitude de la vérité : *Omnis enim alia impressa, quocumque exemplari abstracto a re ipsa imperfecta, obscura et nebulosa est, ut per ipsam certum judicium de veritate rei haberi non possit.* Un indice de cette tendance platonicienne que l'on rencontre plus d'une fois dans les écrits de Henri de Gand, est sa thèse d'un monde idéal et intelligible, non identique à l'essence divine.

Ce philosophe suppose que Dieu ne pourrait pas connaître les choses finies et distinctes de son essence, si celles-ci n'avaient pas quelque réalité objective, et c'est pour cela qu'il attribue aux essences finies un être, une réalité objective

en dehors de l'essence divine, et indépendamment d'elle. Cette thèse, dont il n'est pas difficile de reconnaître le fonds platonicien, outre son inexactitude théologique, ouvre la voie au panthéisme, particulièrement au panthéisme gnostisco-cabaliste et néoplatonicien.

Néanmoins, Henri de Gand prend soin d'éviter les exagérations de l'ontologisme, et surtout les erreurs du panthéisme, car il faut remarquer avec quelle exactitude philosophique il parle de la présence de Dieu dans les choses créées, et de celles-ci en Dieu [1]. Il s'exprime sur ce point en termes qui révèlent la sûreté de son jugement catholique, en même temps que la clarté de ses idées. C'est là un correctif à sa théorie de l'être objectif des choses en dehors de l'essence de Dieu.

Mais le mérite principal d'Henri de Gand, et ce qui le distingue, c'est sa réfutation du scepticisme. Soit que déjà, à son époque, il y eût des écrivains se glorifiant de professer des principes sceptiques, soit que les tendances critico-sceptiques de Scot l'eussent frappé et qu'il eût pressenti leur

1. Dicendum quod res, et quodammodo sunt in ipso (Deo), et quodammodo extra ipsum : et similiter ipse (Deus) quodammodo est in eis, et quodammodo extra eas. Est enim Deus in rebus quemadmodum causa in causato, et movens in moto. E converso autem, res habent esse in Deo sicut in primo movente ; adhuc autem sicut et in fine et optimo ; neutrum autem horum habet esse in altero sicut quod est de essentia alterius... Sunt autem res extra Deum et Deus extra ipsas, in quantum aliæ sunt rerum essentiæ et Dei ; atque infinita distantia, non situs, sed naturæ, est inter ipsas ». *Quodl.* 7. quæst. 3.

reproduction dans les siècles suivants, il est certain qu'il consacre les premières pages de sa *Somme Théologique* à combattre la doctrine et les objections des sceptiques, et il discute avec habileté sur la possibilité, l'existence et les conditions de la science et de la certitude en ce qui touche nos facultés. Outre les raisons particulières qu'il allègue pour établir la valeur du témoignage des sens et la légitimité de la connaissance intellectuelle, il apporte en faveur de la thèse dogmatique une raison générale, basée d'un côté sur la nature de Dieu qui ne crée rien en vain, d'un autre côté sur la nature même de l'âme raisonnable, dont l'opération naturelle est de connaître : *Multo enim minus Deus, quam natura, aliquid operatur frustra... operatio autem animæ humanæ proprie naturalis, non est alia quam scire aut cognoscere.*

Il combat ensuite ce que nous pourrions appeler le principe fidéiste ou traditionaliste, tâche dans laquelle l'avait précédé saint Thomas, et il enseigne que l'homme peut, sans révélation divine spéciale, acquérir des connaissances scientifiques ; ceux qui affirment le contraire méconnaissent la dignité de la nature humaine : *Contrarium enim dicere multum derogat dignitati animæ et naturæ humanæ.*

§ LXVII. — DANTE ET QUELQUES AUTRES DISCIPLES DE SAINT THOMAS.

En 1276, deux ans après la mort de saint Thomas, Dante Alighieri, qui avait alors dix ans, vit dans la maison de Fontinari sa fille Béatrix, âgée de neuf ans. L'amour passionné, platonique ou non platonique, que Dante conçut pour elle dès ce moment, persévéra dans son cœur pendant toute sa vie, bien que Béatrix fût morte dans sa première jeunesse, et le poussa à perpétuer le nom, et à chanter les louanges de celle qu'il aimait, dans la *Divine Comédie*. Après de nombreuses et tristes vicissitudes, il mourut à Ravenne à l'âge de cinquante-cinq ans.

Pour peu qu'on ait lu la *Divine Comédie*, on découvre immédiatement une identité parfaite entre la Philosophie qui y est contenue et la doctrine de saint Thomas. Ainsi, par exemple, pour le poète florentin, la forme substantielle unie à la matière, distincte d'elle cependant, renferme une vertu spéciale qui se manifeste par ses effets, à peu près comme les feuilles vertes révèlent la nature et la vie propre de la plante [1]. Dans l'âme séparée du corps, les facultés intellectuelles, la mémoire, la raison et la volonté, demeurant intactes et même

1. Toute forme substantielle qui est distincte de la matière, et qui lui est cependant unie, a, renfermée en elle, une vertu spéciale, laquelle se manifeste par ses effets, comme par ses feuilles vertes la vie de la plante. *Le Purgatoire*, chant 18.

plus parfaites, les facultés sensibles demeurant seulement virtuellement, l'action et la réaction des facultés diverses de l'âme et l'intensité relative des fonctions vitales, suivant que l'activité et l'attention se concentrent sur les unes au détriment des autres ; la théorie de la volonté comme nature et comme libre arbitre ; l'heureuse nécessité qui accompagne les actes de l'entendement et de la volonté, quand l'homme arrive à la possession intuitive de Dieu, ce sont là, avec beaucoup d'autres doctrines de l'Ange de l'École, des théories que le chantre de Béatrix sut revêtir des ornements de la poésie la plus élevée. Dante, en écrivant la *Divine Comédie*, démontra pratiquement que la Philosophie de saint Thomas renferme un grand fonds de beauté : à cela rien d'extraordinaire, car la vérité est l'un des éléments essentiels de la beauté, principalement dans l'ordre intelligible.

La doctrine de saint Thomas trouva aussi un cordial accueil, non seulement parmi ses compagnons de religion, mais aussi parmi ceux qui étaient étrangers à son Ordre.

Ainsi, comme l'indique Dante lui-même dans son poème, nous voyons un certain *Siger de Brabant* défendre et professer d'une manière plus ou moins complète la doctrine du Docteur Angélique. *Godefroi de Fontaines*, chancelier de l'université de Paris, exprime la haute estime dans laquelle il tenait la doctrine de saint Thomas, même avant sa canonisation, en des termes qui

montrent la grande idée qu'il avait de sa science et de son autorité [1].

On remarque la même tendance chez *Gérard de Bologne*, général des Carmes en 1297, et l'un des plus fidèles disciples de saint Thomas. Son exemple fut suivi par tout son Ordre, dont les membres se sont généralement montrés partisans et défenseurs de la doctrine du Docteur Angélique : parmi eux on distingue *Jean de Baconthorp* ou Bacon († 1346), théologien et philosophe d'un mérite incontestable. Vanini dit qu'il fut son disciple ; mais il suffit de comparer les dates de la mort de l'un et de la naissance de l'autre, pour s'apercevoir qu'il y a là l'une des nombreuses supercheries de l'extravagant auteur de l'*Amphitheatrum*.

§ LXVIII. — GILLES DE ROME.

Parmi ceux qui, sans porter le même habit que le Docteur Angélique, suivirent et propagèrent sa doctrine, on distingue Gilles de Rome ou Colonna (*Ægidius Columna*), l'un des écrivains les plus remarquables de cette époque, cependant si féconde. Ce philosophe, né à Rome et appartenant

1. « Excepta doctrina Sanctorum et eorum quorum dicta pro auctoritatibus allegantur, prædicta doctrina (*fratris Thomæ*) inter cæteras, videtur utilior et laudabilior... per ea quæ in hac doctrina continentur, quasi omnium doctorum aliorum doctrinæ corriguntur ». *Echard.*, *Script. Ord. Præd.*, t. 1, page 296.

à l'illustre famille des Colonna, entra dans l'Ordre de Saint Augustin après avoir suivi les leçons de saint Thomas pendant trois ans ; il enseigna avec un grand succès dans l'université de Paris, et il mérita d'être appelé *Doctor Fundatissimus*, à cause de la solidité de sa doctrine. Il fut précepteur de Philippe le Bel à qui il ne put léguer son respect et son obéissance pour le Siège Apostolique ; nommé par le Pape Archevêque de Bourges en 1295, il mourut en 1316. Parmi les nombreux ouvrages qu'il laissa, les plus importants au point de vue philosophique sont ses Commentaires sur le Maître des Sentences, et son traité *de Regimine Principum*.

Ce docteur augustinien suit généralement saint Thomas, même dans des points secondaires. Pour lui, comme pour le Docteur Angélique :

a) L'âme humaine est non seulement la forme substantielle de l'homme : elle est encore la condition absolue de l'unité d'essence et de substance : *Quia si non essent una* (vegetativa, sensitiva et rationalis), *homo non esset vere unum.*

b) L'essence divine contient dans la simplicité absolue de son être la perfection infinie, par conséquent, la bonté de l'univers ajoutée à celle de Dieu, n'est pas plus grande que la bonté de Dieu seul : celui-ci en effet renferme en lui-même toutes les perfections possibles, et la bonté de l'essence divine dépasse *in infinitum* la bonté et la perfection de toute créature, si parfaite qu'elle soit [1].

1. Pour expliquer cette idée capitale, Gilles se sert, entr'autres rai-

c) L'âme, considérée dans son essence, est tout entière dans tout le corps et dans chaque partie du corps ; mais il n'en est pas de même des facultés qui résident dans des organes déterminés, et qui sont le principe immédiat des fonctions vitales, l'âme en étant le principe premier et fondamental : *Nam forma substantialis non est immediate principium actionis ; agimus igitur per animam mediante potentia.*

d) L'essence propre du mal consiste dans la privation d'un bien. Il suit de là que *faire* ou produire le mal, c'est manquer de faire (*deficere*) et non faire quelque chose de positif demandant l'action d'une cause efficiente [1].

e) La raison humaine est capable d'acquérir la science et de connaître la vérité, dans l'ordre naturel. Quand il s'agit des sciences de cet ordre et de la recherche philosophique, et non de vérités appartenant à l'ordre surnaturel, la raison

sons et analogies,de la comparaison curieuse entre le point et la ligne. Voici une partie de ce passage : « Quia Deus excedit bonitatem creaturarum in infinitum, ideo bonitas divina non comparatur ad bonitatem creatam sicut linea ad lineam, quia quælibet linea aliam lineam finitam per sui multiplicationem excedit, sed comparatur ad eam sicut linea ad punctum ; et sicut non est major linea et punctum quam linea sola, aliter enim linea divisa in partes esset major seipsa continua, tamen ibi plura puncta actualiter coexistunt ; ita bonitas primi esse non bonitate creata, non est major quam bonitas entis primi ». *Comment. in* 1 *Sent.*, prol. q. 3a.

1. « Nam facere mala, secundum quod hujusmodi, non est aliquid facere, sed deficere... Mala non habent causam efficientem, sed deficientem ». *Ibid.*, dist. 46, quæst. 2a.

l'emporte sur l'autorité qui s'appuie sur l'autorité des philosophes : *Scientia humana principalius innititur rationi... Non credimus philosophis nisi quatenus rationabiliter locuti sunt.*

Dans l'ordre pratique, Gilles accorde à l'homme la force nécessaire pour accomplir la loi naturelle et par conséquent pour obtenir dans cet état le salut; —il n'exclut pas cependant d'une façon explicite la nécessité de la grâce ; — il applique cette idée à Socrate ; il dit qu'il a pu être vertueux et se sauver en suivant la loi naturelle : *Potuit Socrates esse bonus homo et salvari in lege naturæ.*

Son ouvrage, *de Regimine Principum*, peut être regardé comme un traité plus ou moins complet de morale individuelle et domestique ; mais il est, avant tout, un excellent traité d'éthique politico-sociale. Tout y est plein de pensées solides, souvent profondes et ingénieuses. Dans le prologue, il établit d'abord, que le prince, s'il veut transmettre sa puissance à ses descendants, doit s'appliquer à rendre son gouvernement naturel (*Summopere studere debet, ut sit suum regimen naturale*), éloigné de la force et de la violence ; il ajoute que cette bonté du gouvernement exige que le prince ne se laisse emporter ni par la passion, ni par le caprice, mais il doit se constituer le gardien de la justice et faire que ces préceptes soient conformes aux prescriptions de la raison et de la loi : *Nunquam autem naturalis quis rector efficitur, si passione aut voluntate cupiat principari, sed si custos justi*

existens, absque ratione et lege nihil statuat imperandum.

Ce sont là des paroles bien dignes d'être méditées par les détracteurs de la politique chrétienne, non moins que par les tyrannies césariennes et par les démocraties autoritaires de notre temps.

En examinant si la société est naturelle à l'homme, et en répondant affirmativement à la question, il fait observer très opportunément qu'il est naturel à l'homme de vivre dans la société civile, en ce sens qu'il y est porté par une sorte d'impulsion instinctive (*Quemdam impetum et quamdam aptitudinem naturalem, ut civiliter vivat*); mais non en ce sens que cela lui soit absolument nécessaire. De là, conclut-il, comme il y a des âmes qui ne font point partie de la société civile, soit par barbarie comme les sauvages, soit par malice comme les brigands et les criminels qui refusent de se soumettre à la loi, ainsi il en est d'autres, qui vivent jusqu'à un certain point en dehors de la société civile, à cause de leur bonté et de leur perfection supérieures ; tels sont ceux qui renoncent au mariage et à d'autres bienfaits de la vie politico-sociale, pour se livrer complètement à une vie supérieure et divine, au moyen de la vertu et de la contemplation, qui placent l'homme dans une sphère supérieure à la société purement civile et humaine [1].

1. « Licet naturale sit homini vivere civiliter, reperiuntur tamen multi campestre viventes... Aliqui sic habent appetitun corruptum et

Outre la paix, condition nécessaire de la société, les biens principaux que les gouvernants doivent procurer aux gouvernés, sont le bien-être matériel et la perfection morale : *Non solum debet esse ut cives in civitate habeant sufficientia ad vitam, sed ut vivant bene secundum leges et virtuose.* Néanmoins la fin propre et particulière de la société civile parfaite de l'État, est de procurer la justice et de repousser l'injustice ; c'est ce que l'on appelle, en langage moderne, *la réalisation du droit : Communitas vero civitatis, ultra hoc, ordinatur ad prosequendum justum, et ad fugiendum injustum.*

§ LXIX. — ÉCOLE STRICTEMENT THOMISTE.

Comme cela était naturel, étant donnée l'excellence de la doctrine de saint Thomas, jointe au renom et à l'influence qu'il avait acquis parmi les

voluntatem perversam, quod nequeunt vivere in societate et secundum legem...Aliqui non civiliter vivunt propter nimiam bonitatem... Quibus non sufficit vivere ut homo, sed renuentes conjugium et civilitatem, eligunt perfectiorem vitam ; nam licet qui nubit et qui civiliter vivit, bene faciat, tamen qui non nubit, et qui non civiliter vivit, ut liberius contemplationi vacet, melius facit. Est ergo homo naturaliter animal civile, non obstante quod contingat aliquos non civiliter vivere : nam quicumque non civiliter vivit, vel est bestia, vel sceleratus et sine jugo, non valens legem et societatem supportare, vel est quasi Deus, id est, divinus, eligens altiorem vitam ». *De Regim. Princ.*, lib. 3[1] 1 p. cap. III.

savants, les instituts religieux et les universités, l'Ordre de Saint Dominique proclama saint Thomas comme son docteur et son maître, et ordonna que sa doctrine fût enseignée et suivie par tous ses membres.

D'autre part, les attaques dirigées contre la doctrine du Docteur Angélique, peu après sa mort, particulièrement par quelques docteurs des universités de Paris et d'Oxford [1], donnèrent lieu à de chaleureuses apologies, et contribuèrent à mettre sa doctrine dans une plus vive lumière, comme à rehausser son prestige. Il en fut de même des attaques que certains franciscains, même avant Scot, dirigèrent contre les idées de saint Thomas, et particulièrement de la campagne, que, dix ans à peine après sa mort, le franciscain Guillaume de Lamarre mena contre saint Thomas, dans son *Correctorium operum fratris Thomæ.*

Le mouvement en faveur de l'Ange de l'École, mouvement que l'on aperçoit déjà pendant sa vie, spécialement chez Pierre de Tarentaise, qui occupa la chaire de saint Pierre sous le nom d'Innocent V, devint plus puissant après sa mort, et les attaques dont nous avons parlé contribuèrent à l'accentuer. Les principaux représentants de ce

1. On sait qu'Étienne Tempier, avec quelques professeurs de l'université, condamna comme erronées trois propositions qui avaient trait au problème de l'individuation : 1° *Deus non potest multiplicare plura individua sub una specie sine materia.* 2° *Formæ non accipiunt divisionem, nisi secundum materiam.* 3 1*Quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non potest plures ejusdem speciei creare.*

mouvement durant les dernières années du XIII[e] siècle et les premières années du XIV[e] furent :

a) *Gilles de Lessines*, auquel on attribue un traité *de Unitate formæ*, publié quatre ans après la mort de saint Thomas. Le but principal de l'auteur est d'affirmer et de développer la théorie de son maître sur l'unité d'âme dans l'homme.

b) *Bernard de Trilia* naquit à Nîmes en 1240. Après avoir enseigné la Philosophie et la Théologie en divers couvents de son Ordre, particulièrement à Montpellier et à Paris, il écrivit plusieurs ouvrages, dont un seul nous reste, qui traite de la nature et des conditions de la connaissance humaine dans l'état d'union de l'âme avec le corps : *Quæstiones XVIII de Cognitione animæ conjunctæ corpori*. Trilia, dans cet ouvrage, soutient que dans la vie présente nous pouvons connaître l'existence de Dieu par la seule lumière de la raison, même son essence et ses attributs principaux quoique imparfaitement; que notre entendement est capable de connaître avec une certitude scientifique beaucoup de vérités, sans un secours spécial de Dieu ; que l'origine première et générale, quoique non immédiate et exclusive, de la connaissance intellectuelle, sont les sens ; et qu'il n'y a pas d'idées innées.

c) *Guillaume de Hottum*, professeur dans le couvent de son Ordre à Paris, et ensuite Archevêque de Dublin, et son confrère *Thomas Sutton*, qui enseigna dans l'université d'Oxford, défendirent et propagèrent de vive voix et par écrit, la doc-

trine de saint Thomas. Citons aussi Bernard d'Auvergne, qui discuta les points dans lesquels Henri de Gand s'écarte de saint Thomas, et *Jean de Paris*, à qui l'on attribue généralement — bien que quelques-uns le revendiquent pour Gilles de Rome — le *Defensorium librorum doctoris angelici Thomæ Aquinatis in Guillelmi Lamerensis, Thomæ corruptorium*. Cet ouvrage est une réfutation détaillée du *Correctorium operum fratris Thomæ* de Guillaume de Lamarre.

d) *Guillaume de Tournai*, outre d'autres ouvrages, écrivit un *Traité sur l'éducation des enfants :* on peut considérer ce livre comme le premier essai systématique de pédagogie au moyen-âge. L'auteur, non seulement démontre la nécessité et le devoir de l'instruction pour les enfants, mais il entre aussi dans des considérations particulières sur la matière, il donne des règles et il discute les méthodes les plus convenables pour l'enseignement de la jeunesse [1].

e) Le disciple le plus connu et le plus fécond de saint Thomas, à cette époque, fut Hervé de Nédellec (*Hervæus Natalis*). Après avoir enseigné la Philosophie et la Théologie en divers couvents, et en dernier lieu à Paris, il fut élu Général de

1. Voici les titres de quelques chapitres du livre curieux de l'écrivain dominicain du XIII[e] siècle : *de Instructione puerorum. — De Probationibus quod pueri sunt instruendi. — De Instructione per parentes. — De Modis instruendi. — De Scientia qua pueri sunt imbuendi. — De Modo acquirendi scientiam. — De Modo studendi. — De illis qui tenentur pueros instruere.*

son Ordre en 1318. Dans ses Commentaires sur le Maître des Sentences, dans ses traités sur l'éternité du monde, sur le bonheur, sur l'unité de forme substantielle dans le composé humain, aussi bien que dans ses *Quæstiones quodlibetales*, Hervé expose et défend avec fidélité la doctrine philosophique de saint Thomas. Ses efforts tendent surtout à mettre en lumière les points les plus vivement attaqués par Scot. De là sa longue discussion du problème de l'individuation, et sa réfutation consciencieuse de la théorie scotiste.

Hervé, comme saint Thomas, affirme que l'entendement humain peut acquérir une connaissance plus ou moins parfaite de Dieu et de ses principaux attributs par les seules forces naturelles et sans l'intervention de la foi. Cependant nous avons vu un critique contemporain lui attribuer l'opinion que *tout ce que nous concevons sur l'essence divine nous vient de la foi* [1]. Tout au contraire, Hervé enseigne de la manière la plus explicite, qu'au moyen de la raison naturelle et

1. Ainsi s'exprime M. Hauréau dans son livre : *De la Philosophie scolastique*, où l'on trouve de graves inexactitudes et les appréciations les plus erronées sur les philosophes scolastiques. Il faut en dire autant de M. Rousselot, qui, entr'autres inexactitudes, attribue à saint Thomas l'opinion que les facultés de l'âme ont chacune une existence distincte, et une existence séparée de l'âme, et aussi l'opinion que les actes de la volonté ne sont point causé *effective* par cette puissance : saint Thomas enseigne précisément le contraire. Ajoutez à cela que les textes sont mal cités et si remplis de barbarismes, que même en connaissant le langage de la scolastique, il faut deviner le sens : à peine y a-t-il un passage cité avec fidélité et exactitude.

de la Philosophie, nous pouvons connaître l'existence de Dieu, la nécessité et la substantialité de son essence, et d'autres attributs analogues : *Deus a nobis potest intelligi et in via tam per naturalem investigationem rationis, quam per revelationem fidei... per naturalem investigationem rationis possumus scire Deum esse, et ipsum non posse non esse... et quod est substantia immaterialis et intellectualis, sicut patet ex processu philosophorum, qui per solam investigationem rationis cognoverunt eum.*

Hervé n'était mort que depuis un an, lorsque la doctrine, que lui et ses prédécesseurs avaient si vaillamment défendue, reçut une nouvelle force de la canonisation solennelle de son auteur par le Pape Jean XXII, qui, non content de consacrer ainsi la doctrine de saint Thomas, prononça le fameux : *tot fecit miracula quot scripsit articulos*, qui contribua sans aucun doute à lui donner une plus grande autorité, et à lui concilier un plus profond respect. La conséquence de tout cela fut la révocation du décret de l'Évêque de Paris en 1276, où paraissaient réprouvées, bien que non explicitement, certaines opinions du saint docteur : l'on déclare que le rappel de la première sentence se fait en tant qu'elle se rapporte, ou que l'on croie qu'elle peut se rapporter à la doctrine de saint Thomas.

§ LXX. — ÉCOLE SCOTISTE.

Le mouvement scotiste, en tant qu'il traduit une certaine opposition à la doctrine de saint Thomas, est antérieur à Scot, et il est représenté par ce Guillaume de Lamarre, dont nous avons déjà parlé, et par le maître du Docteur Subtil, Guillaume Warron (*Doctor fundatus*), qui paraît avoir inspiré à son disciple une partie de ses théories et de ses opinions contraires à celles de saint Thomas.

Après Scot, et lorsque son école fut organisée, les principaux représentants de sa doctrine furent :

a) *François Mayronis*, disciple et successeur immédiat de Scot, dont il exagéra la tendance à diviser, à abstraire et à subtiliser, au point de dire qu'Aristote avait été un mauvais métaphysicien, quoiqu'un bon physicien, parce qu'il n'avait pas su abstraire : *Aristoteles fuit optimus physicus, sed pessimus metaphysicus, eo quod nescivit abstrahere, et ideo pessimam metaphysicam fecit.*

Il n'y a pas lieu de s'étonner que ses contemporains aient cru l'honorer en l'appelant *Doctor acutus*, et encore mieux : *Magister abstractionum.* Il est superflu d'ajouter que dans ses différents écrits, et particulièrement dans ses Commentaires sur les quatre livres des Sentences,

Mayronis expose, développe et défend la doctrine de Scot. Mayronis insiste spécialement sur la distinction formelle *ex natura rei* entre les attributs divins. Il s'efforce aussi de prouver que Platon n'attribuait pas une existence objective aux idées, et en cela, comme en quelques autres points, il montre une préférence marquée pour les théories de Platon.

b) L'Aragonais Antoine Andrès, qui reçut l'épithète de *Doctor dulcifluus*, à cause de la facilité de sa parole, fut peut-être le disciple le plus fidèle et le plus enthousiaste de Scot qu'il suit pas à pas (*si quid bene dictum est in quæstionibus supradictis, ab arte doctrinæ Scoticæ processit, cujus vestigia quantum potui... sum secutus*) jusque dans ses doutes, ne donnant aucune solution aux problèmes laissés indécis par son maître. Ses commentaires et ses questions sur les livres des Sentences sont en quelque sorte un extrait des œuvres de Scot.

En même temps que ce philosophe, nous voyons les traditions de l'école scotiste soutenues par *Gérard Odon*, général de l'Ordre de Saint François, par *Jean Dumbleton*, professeur de l'université d'Oxford, auteur d'une *Somme de théologie* et commentateur de la *Morale d'Aristote*, et par *Jean Bassolis*, auquel on donna le nom de *Doctor ornatissimus*.

Celui qui acquit un plus grand renom à cette époque fut *Pierre Oriol*, franciscain et Archevêque d'Aix, d'après la plupart des anciens historiens ;

car, si nous en croyons Oudris, il n'avait été ni franciscain ni archevêque d'Aix. Quoi qu'il en soit, ce scolastique, auquel on donna le nom de *Doctor facundus*, et qui mourut en 1321, laissa, sans parler de ses *Quodlibeta*, des commentaires étendus sur le Maître des Sentences, qui jouirent d'une grande renommée et d'une certaine autorité pendant les XIVe et XVe siècles.

En réalité, on ne peut l'appeler scotiste, car il combat le Docteur Subtil comme le Docteur Angélique. Il rejette toutes les théories sur le principe d'individuation, et donne à entendre que cette question manque de sens, et que rechercher le principe d'individuation, c'est se perdre dans le vide. *Quærere aliquid per quod res extra intellectum est, et singularis, nihil est quærere.*

L'un des points dans lesquels ce scolastique reproduit et exagère même l'opinion de Scot, en s'éloignant de saint Thomas, c'est la doctrine qui a trait à la volonté divine comme cause de la création, de la conservation du monde et de ses lois. Loin d'admettre, avec saint Thomas, que l'exercice de la volonté et de la toute-puissance en Dieu est accompagné de motifs rationnels et justes, la plupart du temps, il est vrai, inconnus à l'homme, le disciple de Scot affirme que Dieu est au-dessus de toute raison et de toute règle, de toute loi et de toute justice, et que son pouvoir est absolument indépendant de tout ordre et de toute règle : *Potentia* (est in Deo) *absoluta ab omni ordine et omni debito, nulli subjecta regulæ.*

§ LXXI. — RAYMOND LULLE : SA VIE ET SES ŒUVRES.

Ce philosophe espagnol, remarquable et vraiment extraordinaire à plus d'un égard, et qu'on a appelé *Doctor illuminatus*, naquit à Palma de Majorque en 1235, suivant l'opinion la plus probable. Après avoir mené une vie entièrement mondaine pendant la plus grande partie de sa jeunesse, il se convertit et s'adonna à l'étude de la grammaire et des sciences vers l'âge de trente ans. Sa conversion s'étant affermie, et ayant été favorisé, d'après des historiens respectables, d'apparitions de Jésus-Christ et de la Vierge, Raymond forma le projet d'employer sa vie à la conversion des mahométans, non seulement par le moyen de la prédication de l'Évangile, mais aussi et surtout par le moyen de la discussion et par la réfutation de leurs doctrines religieuses.

Dominé par cette grande idée, il se livra avec toute l'ardeur de son caractère impétueux à l'étude des sciences, particulièrement de la langue arabe; il entreprit de nombreux et pénibles voyages, et écrivit un nombre immense de livres où il traite de toutes les parties du savoir humain. De là ses expéditions à Tunis et à Bougie où il prêcha le Christianisme, discuta avec les philosophes et les ulémas mahométans, souffrit mille tourments et fut enfin martyrisé, ayant été lapidé à Tunis en 1315, suivant l'opinion la plus probable, pour ne

pas dire incontestable, de ses biographes. De là son dessein qu'il ne put mettre à exécution, de passer en Égypte pour convertir le Sultan de ces contrées, et son voyage à Chypre, où il discuta avec les schismatiques grecs et avec les Évêques nestoriens. De là ses excursions à Naples, à Gênes, à Rome, à Montpellier, à Paris, écrivant des livres sur toutes choses, et expliquant dans les écoles son *Ars major* ou *generalis*. De là ses conférences avec les rois de Majorque, d'Aragon, de France, avec les républiques d'Italie et avec les papes, pour qu'ils approuvassent ses œuvres, favorisassent ses projets et établissent des écoles destinées à l'étude des langues, particulièrement de l'arabe. De là, enfin, ses efforts pour recouvrer la Terre Sainte et les trois pétitions qu'il adressa au Concile général de Vienne, à savoir :

a) Que l'on établisse, dans toute la chrétienté, des couvents et des collèges où l'on enseignera l'arabe et toute sorte de langues.

b) Que tous les Ordres militaires soient fondus en un seul, avec l'obligation exclusive de combattre les mahométans et de recouvrer la Terre Sainte.

c) Que l'on prohibe les œuvres d'Averroès et que l'on procède contre les docteurs chrétiens qui suivent ses opinions.

La disparition complète du mahométisme, au moyen de la prédication chrétienne, de la discussion scientifique et de la guerre, fut la préoccupation constante de Lulle, l'idée dominante de

son esprit, la clef qui sert à expliquer sa vie et ses œuvres. En effet, la plus grande partie de ses écrits peuvent être considérés, soit comme des expositions, soit comme des abrégés, soit comme des applications et des exemples de son *Ars generalis*, écrit dans le but de fournir à tout le monde et sur tous les terrains, des armes propres à défendre et à démontrer les vérités du Christianisme et à combattre l'islamisme. La fécondité littéraire du philosophe de Majorque n'est pas moins prodigieuse que l'activité extraordinaire de sa vie. On a peine à concevoir comment un homme, qui n'a commencé à écrire que vers sa quarantième année, et dont toute la vie s'est passée dans un mouvement perpétuel, dans de fréquents et pénibles voyages, a pu composer, je ne dirai pas les quatre mille traités que quelques historiens lui attribuent avec une exagération manifeste, mais les nombreux ouvrages dont Nicolas Antoine donne la liste, et qui sont au nombre de trois cents environ, bien que certains aient pu être nommés plusieurs fois sous divers titres, comme le fait remarquer l'éminent biographe espagnol. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que ses œuvres, éditées à Mayence en 1721, forment dix gros volumes in folio, sans parler d'un grand nombre d'écrits plus ou moins authentiques qui n'ont pas pris place dans cette collection [1].

1. Cette édition soignée et même luxueuse est un véritable monument élevé à la mémoire de Raymond Lulle. Voici le titre du pre-

Les bibliographes et les historiens franciscains parlent de Raymond dans leurs écrits parce qu'il prit l'habit des Tertiaires de Saint François, au moins dans les dernières années de sa vie, et qu'il fut enseveli, probablement pour ce motif, dans l'église de Saint François, de Palma, où il reçut un culte religieux. Quelques historiens parlent de miracles opérés par son intercession sur son tombeau, et quelques-uns paraissent prouvés aux yeux de la critique la plus sévère.

§ LXXII. — PHILOSOPHIE DE RAYMOND LULLE.

Il y a peu d'écrivains dont les œuvres et dont la Philosophie aient donné naissance à des controverses aussi nombreuses et à des jugements aussi différents et aussi opposés, que les œuvres et la Philosophie de Raymond Lulle. Pour les uns, l'é-

mier tome : *Beati Raymundi Lulli Doctoris illuminati et martyris opera, quinque sæculorum vicissitudinibus illæsa et integra servata, ex omnibus terrarum orbis partibus jam collecta, recognita, a mendis purgata, et in unum corpus adunata, in quibus ipsemet B. Author exponit admirandam, et non humana industria sed superno lumine acquisitam Scientiam scientiarum et Artem artium, a non paucis in vanum impugnatam, a multis laudabiliter investigatam et ex parte inventam, a nemine vero ad supremum perfectionis apicem nisi a solo divo Authore perductam, in qua Deus et natura, infinitum et finitum miro modo confluunt in unum. Opus sapientiæ et scientiæ, sapientibus hujus sæculi absconditum, parvulis autem revelatum et manifestum. Ex officina typographica Mayeriana, per Joannem Georgium Haffner.* Il eût été à désirer que l'Espagne, patrie de Raymond, eût devancé les nations étrangères dans une entreprise aussi louable et aussi patriotique.

crivain majorquin est non seulement un auteur complètement orthodoxe, mais encore un auteur illuminé par Dieu (*Doctor illuminatus*), et dont la doctrine se trouve marquée au sceau de l'inspiration divine : pour les autres, au contraire, les propositions erronées et hétérodoxes abondent dans ses écrits. Cette accusation a été portée contre lui peu d'années après sa mort [1].

Quelques historiens de la Philosophie ont à peine daigné faire mention de Raymond Lulle, faisant peu de cas de sa doctrine, tandis que d'autres le regardent comme l'un des plus grands génies philosophiques. Il est certain que sa doctrine a eu

1. On sait que le dominicain Nicolas Eymeric, inquisiteur d'Aragon, cite, dans son *Directorium*, jusqu'à deux cents propositions plus ou moins entachées d'erreur ou d'hérésie et condamnées par une Bulle de Grégoire XI. Plus tard, des doutes graves s'élevèrent sur l'authenticité de cette Bulle pontificale ; la doctrine de Lulle fut absoute en diverses occasions de la note d'hérésie, et la question de sa condamnation a été discutée de part et d'autre avec chaleur, sans que l'on ait pu arriver sur ce point à la pleine vérité. Ce qui est hors de doute, c'est que la cause de la canonisation de Lulle a toujours échoué contre cet obstacle. Il en fut ainsi, particulièrement, en 1590, malgré les dispositions favorables de Sixte V. Le célèbre Gabriel Vasquez, qui était alors à Rome, parle de cette controverse ; voici ses propres paroles : « Cæterum magna de hac re excitata fuit controversia apud illustrissimos Cardinales Inquisitores anno 1590, sub Pontificatu Sixti V, dum ego adhuc Romæ essem, multis ex Cataloniæ regno contendentibus, Bullam Gregorii XI, qua damnantur Raymundi errores, positam a Nicolao Eymerico in suo Directorio Inquisitorum, ab eodem fuisse confictam... adhuc sub judice lis est ». *Comment. in I. P. Sum. Th.*, disp. 133, cap. IV.

des apologistes, des commentateurs [1], et même des chaires spéciales dans les universités, comme à Majorque, à Barcelone et à Valence, ce qui paraît être la preuve que, si les éloges de ses admirateurs ont été parfois trop passionnés, le dédain que certains écrivains lui ont témoigné n'est nullement justifié.

Parmi les historiens modernes de la Philosophie, De Gérando est celui qui se rapproche le plus de la vérité par rapport à Raymond Lulle, bien qu'à notre sens, il ne rende pas suffisamment justice à son mérite comme philosophe, et qu'il exagère ses défauts. « Les admirateurs de Raymond Lulle », écrit-il, « n'ont pas hésité à déclarer que son *Grand Art* lui a été révélé par inspiration céleste et miraculeuse ; mais son origine véritable, bien que naturelle et terrestre, se manifeste suffisamment par la filiation des idées et de l'aveu même de Lulle. L'idée sur laquelle il appuie son Art, les lignes qui déterminent sa conception, procèdent des Juifs et des Arabes, et probablement d'une origine encore plus lointaine, des gnostiques, de Pythagore et des prêtres égyptiens.

« En partant de l'hypothèse que les combinaisons logiques des idées représentent la réalité, que les êtres se forment comme nos conceptions, par une dérivation progressive de notions plus générales, en distribuant la nomenclature des

1. On peut citer, entr'autres, les noms du fameux Jordano Bruno, de Cornélius Agrippa, du vénitien Valère de Valeriis, des espagnols Pedro Ciruelo, d'Antoine Guevara, etc., etc..

idées abstraites suivant le rôle que jouent ces combinaisons, on peut d'avance construire le cadre de tous leurs éléments possibles, et composer ainsi, *a priori*, une espèce d'arsenal de la science. En liant ensuite à chacune des divisions de la nomenclature certains signes conventionnels, par exemple les lettres de l'alphabet, et en traçant en même temps des cadres figuratifs capables d'exprimer toutes les évolutions que peuvent recevoir ces termes associés entr'eux, on obtiendra au moyen d'un artifice entièrement mécanique, un nombre indéfini de formules, qui constitueront une espèce de logarithme métaphysique : tel est le grand art de Raymond Lulle... Une fois cet artifice imaginé, *Lulle* le varia de mille manières, et lui donna mille applications, soit au moyen de cadres synoptiques, soit au moyen d'arbres généalogiques, auxquels il donna le nom d'*arbre de la science.* Une symétrie rigoureuse et des nombres déterminés faisaient seuls défaut ; et comme le monde des idées ne se prête pas facilement aux caprices du mécanicien, il fut obligé de faire entrer de gré ou de force toutes les notions dans leurs casiers et de les ramener aux compartiments qui leur étaient assignés.

« Un système semblable, conçu dans sa simplicité et dans sa véritable nature, pourrait servir la mémoire et faciliter l'improvisation ; il peut aussi fournir quelques données pour la composition d'une langue universelle, si toutefois elle est réellement

possible; elle peut surtout satisfaire les exigences d'une vanité pédantesque, unie à l'ignorance et à la paresse de l'esprit, en lui offrant le moyen de réunir un vaste appareil de science avec une absence totale d'idées [1] ».

A notre sens, il est incontestable que le mérite réel et l'importance scientifique de l'*Ars magna*, de l'*Ars generalis*, de l'*Ars brevis*, et en général des autres écrits de Lulle si on les considère au point de vue de la forme, ne justifient point l'enthousiasme des admirateurs de Lulle. Cette multitude de cadres synoptiques, de cercles mobiles et concentriques, de triangles, d'arbres de presque toutes les sciences, de tables et de figures que l'on rencontre à chaque pas, révèlent un travail immense et un grand effort d'imagination, mais sont loin d'avoir l'importance l'utilité est cientifique que leur attribuent l'auteur et ses apologistes. Ajoutez à cela que l'origine et l'agencement de ces formules sont évidemment cabalistiques : l'auteur, loin de le nier, considère la *Cabale* comme la science supérieure (*superabundans sapientia*) et divine, comme la science supérieure et régulatrice de toutes les autres : *Omnium aliarum scientiarum longe valde regulatrix... propter quod* (Kabbala) *est de maximo etiam divino, consecutive, divina scientia vocari debet* [2].

1. *Hist. comp. des systèmes de Phil.*, t. IV, chap. 27.

2. Après avoir affirmé que l'être ou le verbe est l'objet adéquat de la sagesse cabalistique, et que, pour cette raison, elle est la régulatrice de autres sciences, il ajoute : « Hæc sapientia Kabbalistica dividitur in tres

Il faut cependant reconnaître que, dans Raymond Lulle, il y a autre chose que l'*Ars magna* avec ses formules cabalistiques, et avec ses combinaisons complexes et nominalistes, et, par conséquent, pour se former un jugement plus complet de son mérite comme philosophe, il faut considérer le fonds réel de ses œuvres. De leur lecture et de leur examen on peut tirer les conclusions suivantes :

1° Au point de vue orthodoxe, on rencontre dans Lulle des propositions et des locutions d'un sens peu théologique, à cause du langage étrange, et hors de l'usage accoutumé, dont il se sert. Ainsi en est-il lorsqu'il parle d'un suppôt commun (*suppositum commune*) dans la Trinité ; lorsqu'il

partes, quarum prima est de partibus subjecti ejus, quæ sunt bonum, magnum, durans, potens, sapiens, volens, virtuosum, verum et gloriosum...Primus tractatus tres comprehendit partes, quarum prima est alphabeti et figurarum, quæ in hoc opere usitantur. Secunda est quidditatum partium subjecti hujus adæquatis, et tertia est regularum quibus scientia utitur, quæ omnia mirabiliter oblivioni resistunt, et dicitur hæc doctrina Kabbala, quod idem est secundum Hebræos, quod receptio veritatis cujuslibet rei divinitus revelatæ animæ rationali ; et secundum modernos Kabbalistas, Kabbala, cum sit nomen compositum ex duabus dictionibus, videlicet, abba et ala, abba enim arabice idem est quod : pater latine, et ala arabice idem est quod : Deus meus. Et cum Deus meus nomen nihil aliud importet nisi Christum... qui vere filius Dei est, et filius Dei nihil aliud importet nisi sapientiam divinam, propterea dicimus quod hoc vocabulum Kabbala... nihil aliud arabice importans latine præter superabundans sapientia : est igitur Kabbala, habitus animæ rationalis ex recta ratione divinarum rerum cognitivus, propter quod est de maximo etiam divino, consecutive, divina scientia vocari debet ». *De Auditu Kabbalistico*, prol.

appelle les trois personnes divines, *uniens*, *unibilis et unire;* quand il attribue à Dieu les actes d'*æternificare*, de *possificare* et de *virtuificare;* quand il nous parle de l'amour avec lequel l'âme de Jésus-Christ aime sa matière intellectuelle (*Quintus modus amoris est*, *Domine*, *quando tua anima amat suam materiam intellectualem*), quand il dit que celui qui est dans le péché n'a de droit sur aucune créature: *Qui est in peccato non habet jus in aliqua creatura.*

Ces phrases et beaucoup d'autres analogues prouvent que Raymond Lulle ne s'est pas toujours exprimé avec la sobriété et la précision qu'exigent la vérité chrétienne et la science théologique, bien que la signification de ces formules soit rectifiée ou atténuée en d'autres endroits de ses ouvrages, et bien que l'on ne doive lui attribuer aucune erreur contre la foi et aucune proposition hérétique proprement dite.

2° Au point de vue philosophique, à côté d'un fonds de Philosophie scolastique, Lulle, en différents endroits, émet des opinions nouvelles.

Ainsi, nous trouvons dans le philosophe majorquin les opinions suivantes, plus ou moins opposées à la doctrine générale des scolastiques :

a) Outre les cinq sens, il faut admettre un sixième sens, appelé *affatus*, à l'aide duquel on nomme les choses: *Absque enim affatu auditus non potest sensare vocem*, *et in isto passu cognoscit intellectus quod affatus sit sensus.*

b) L'homme est composé de corps, d'âme et

d'esprit ; la fonction ou la force propre de ce dernier est la durée, la permanence dans cette vie : *Cum homo per spiritum duret in hoc mundo.*

c) Le Ciel est un être animé et qui possède une âme motrice (*animam motivam*), et les anges sont de vrais animaux bien qu'immortels : *Angelus tamen est animal immortale.*

d) Lulle admet aussi une forme universelle, analogue à l'âme universelle du monde. C'est une forme primitive, générale, absolue, de laquelle procèdent les formes particulières, qui, avec la matière première, constitue la substance universelle de l'univers, une d'une unité numérique, et même indépendante des formes et des substances singulières, attendu que la disparition de celles-ci n'emporte pas la disparition de la forme générale : *ait forma : ego sum absoluta et primitiva, eo quod cum materia prima constituo unam substantiam generalem totius universi : — Sum una numero privative... et ideo posito quod omnia individua essent corrupta, ego essem restaurata in meo singulari numero et natura... De me sunt omnes formæ particulares.*

3° A part ces opinions et quelques autres de moindre importance, la Philosophie de Raymond Lulle est en parfait accord avec la scolastique, particulièrement avec la doctrine de saint Thomas, dont elle se rapproche bien plus que de celle de Scot. Lulle adopte complètement les théories du premier, spécialement sur l'entendement agent et l'entendement possible, sur l'unité de l'âme

dans l'homme, sur la volonté dans ses relations avec les passions et comme libre arbitre, sur sa supériorité par rapport à l'entendement (*dixit voluntas: intellectus frater meus habet magnum avantagium super me*), et même sur le principe d'individuation, problème caractéristique de cette époque de la Philosophie scolastique, comme le problème des universaux l'avait été dans la période précédente : *ait materia: individuata sum per quantitatem*.

4° La doctrine de Lulle a une certaine tendance à exagérer le pouvoir et les forces de la raison humaine, en ce qui touche la connaissance et la démonstration des vérités de la foi, surtout du mystère de la Trinité. A en juger par différents passages de ses œuvres [1], le philosophe majorquin pense que la raison humaine peut démontrer d'une manière précise (*per rationes necessarias demonstrant*) la Trinité des personnes divi-

1. Voici quelques-uns de ces passages: « Quia tua Incarnatio est diversa a tua Trinitate, propterea ratio uno modo est actualiter in anima per cognitionem tuæ Trinitatis, et alio modo est in ea potentialiter per credentiam et fidem tuæ Incarnationis ». *De contempl. Dei*, lib. IV, dist. 36. cap. 239.

« Per hoc quod mundus sit unus et sit in tribus rebus... probatur et demonstratur quod Tu (Domine) sis in Trinitate personarum, quæ sunt unus Deus ». *Ibid.*, cap. 246

« Quandoque intellectus inquirit in memoria significationes quæ per rationes necessarias demonstrant et probant. Te esse in numero trium personarum, et tunc mea anima orat et contemplatur tuam sanctam Trinitatem per veras rationes, significatas et demonstratas per rationes necessarias ». *Ibid.*, lib. V. cap. 317.

nes : *Intellectus intelligit tuam Trinitatem per rationes necessarias.*

C'est à cette périlleuse exagération des forces de la raison humaine, que faisait sans doute allusion Vasquez, lorsqu'il écrivait qu'il y a dans Raymond Lulle des choses qui ne procèdent point de l'inspiration divine, comme le prétendent ses admirateurs, mais de son propre cerveau, et qui, sans cesser d'être catholiques, offrent un certain aspect étrange, et une certaine dureté de forme : *Non ex Dei Spiritu, sed ex proprio cerebro aliqua depromere, quæ licet catholica essent et vera, durius tamen quam par erat ab eo dicerentur et explicarentur.*

5° Cette tendance de Raymond Lulle à exagérer les forces de la raison, *in rebus fidei*, est, en quelque sorte, excusable chez lui, car un des traits caractéristiques de sa doctrine auquel on a donné trop peu d'attention, c'est la profondeur et la force logique de ses raisonnements pour établir et prouver l'existence de la pluralité des personnes en Dieu, leur divinité et leur égalité, et d'autres vérités relatives à ce mystère. Il faut méditer avec soin le raisonnement par lequel, partant de l'idée de la bonté infinie de Dieu comparée à la bonté finie des créatures, il prouve la nécessité et l'existence d'une production divine terminée à un suppôt divin ou personne infinie distincte de la personne produisante. Il ajoute la raison suivante pour établir et prouver la divinité de la personne produite. Tout ce qui est

acte pur, éternel et infini, agit d'une manière éternelle et infinie, et produit quelque chose d'éternel et d'infini : or, Dieu est acte pur, éternel et infini ; donc il opère d'une manière éternelle et infinie, et ce qu'il produit est quelque chose d'éternel et d'infini : or ce qui a ces deux attributs est Dieu ; donc ce que Dieu produit est Dieu : *Sed omne tale est Deus; ergo Deus producit Deum* » [1].

Il faut aussi noter ses raisonnements pour établir l'existence de Dieu, démontrer ses attributs, prouver la subsistance de l'amour entre le Père et le Fils, etc. ; on peut affirmer que son traité *de Articulis fidei* est l'un des travaux les plus originaux qui aient été écrits au point de vue théologico-scolastique.

1. Non minoris actualitatis, potestatis et nobilitatis est bonitas infinita, quam bonitas finita ; sed bonitas finita est ratio bono finito quod producat naturaliter et de se bonum finitum : ergo bonitas infinita erit ratio bono infinito quod producat naturaliter et ex se bonum infinitum : ergo cum in Deo sit bonitas infinita producet bonum infinitum : nihil autem aliud a Deo potest esse infinitum, sed solus Deus, ut probatum est : ergo Deus, cum sit bonum infinitum, producet bonum infinitum, et per consequens idem et æquale sibi in bonitate, essentia et natura, cum superius probatum sit quod non possunt esse duo vel plura infinita per essentiam differentia. Cum ergo omnis actio sit suppositorum, scilicet, suppositi ut producentis, et suppositi ut producti, nam inter producens et productum oportet esse distinctionem suppositorum, cum idem non possit seipsum producere, in divinis erit suppositum producens et suppositum productum... sequitur ergo personarum pluralitas » (*De Articulis fidei*, cap. VII).

6° Un autre caractère de la Philosophie de Raymond Lulle, c'est la tendance à l'unité. La réduction de la variété et de la multiplicité à l'unité, est l'objet de ces tableaux synoptiques, de ces cercles et de ces triangles, particulièrement de cette multitude d'arbres (*arbor qualitatum* — *arbor de esse et unitate* — *arbor decem mandatorum* — *arbor prædestinationis* — *arbor logicalis*, etc.), que nous rencontrons à chaque pas. D'un autre côté, au milieu de ses écrits presque sans nombre, brille toujours l'idée de l'unité dans l'ordre de l'être et de la connaissance, et cette même pensée se révèle jusque dans les nombreux traités spéciaux, consacrés tantôt à l'être en général, tantôt à l'être divin, fondement primitif et raison *a priori* de toute unité, comme le prouvent, par exemple, sa *Metaphysica nova*, son *Liber de ente reali et rationis*, son traité *De ente absoluto*, ses trois livres *De infinito esse* — *De ente infinito* — *De perfecto esse*.

Son livre *De Deo, et mundo et convenientia eorum in Jesu Christo*, renferme aussi une application théologico-philosophique de cette grande conception unitaire, conception qui se révèle dans l'importance donnée à la Philosophie de Platon, qu'il considère comme la préparation à la science supérieure et divine représentée par la cabale. *Quoniam ubi philosophia Platonis desinit, ibi incipit kabbalæ sapientia.*

Raymond Lulle, s'il ne mérite pas d'être considéré comme un génie extraordinaire, ni d'être

placé comme philosophe à côté de Platon, d'Aristote, de saint Augustin, de saint Thomas, comme le prétendent ses admirateurs, ne mérite pas non plus le dédain que certains laissent tomber sur lui. Ce philosophe a été, à coup sûr, sinon un génie de premier ordre, du moins un homme extraordinaire : son intelligence supérieure, son vaste savoir, son activité prodigieuse, sa fécondité littéraire et scientifique, et jusqu'aux grandes vicissitudes et aux nobles préoccupations de sa vie le disent assez.

A part la nouveauté étrange du langage, et quelques opinions plus ou moins inexactes, sa pensée philosophique est la même que la pensée de la Philosophie chrétienne.

Dans l'ordre dogmatique et théologique, il se distingue et il mérite de la science par l'élévation et la profondeur de ses raisonnements ; mais il exagère les forces de la raison humaine, et surtout il pèche par la dureté et l'ambiguité des mots et des idées.

Sa tendance marquée vers l'unité, et les applications qu'il fait de cette grande idée dans sa doctrine et dans ses écrits forment l'un de ses caractères distinctifs et font son principal mérite.

Quant à l'*Ars magna*, que l'on regarde généralement comme le travail fondamental de Lulle et comme le *substratum* universel de sa doctrine, il est loin d'avoir l'importance scientifique et l'utilité pratique que lui attribuent ses admirateurs, bien qu'il révèle la puissance d'imagination, en même

temps que les tendances cabalistiques du philosophe espagnol. Nous croyons donc que si Mariana traite avec une excessive sévérité Raymond Lulle quand il appelle son art *ludibria potius artium quam veras artes*, Cornélius Agrippa est assez dans le vrai, lorsqu'il dit que l'*art* de Lulle est plus propre à apprendre à faire part de son esprit et de sa science, qu'à acquérir la véritable science : *ad pompam ingenii et doctrinæ ostentationem potius quam ad comparandam eruditionem valere.*

§ LXXIII. — DURAND.

Durand tira le surnom de Saint-Pourçain (Durandus a Sancto Porciano) d'un village d'Auvergne. Il entra dans l'Ordre de Saint Dominique en 1290, et fit de tels progrès dans les sciences, que dès 1312, il enseignait la théologie à Paris, et recevait le grade de docteur dans cette université. Nommé Maître du Sacré Palais par Clément V, et ensuite Évêque du Puy-en-Valay, il fut promu plus tard Évêque de Meaux, et il mourut dans cette ville vers 1333.

Sans parler de quelques autres œuvres moins importantes, Durand écrivit des *Commentaires* sur le Maître des Sentences, dans lesquels il montre une indépendance de pensées inconnue de son temps, et qui, unie à certaines théories originales et même téméraires, lui ont valu le nom de

Doctor resolutissimus. Ainsi, après avoir dit dans ses *Commentaires*, que, lorsqu'il s'agit de choses appartenant à la foi, il faut incliner la tête devant la parole de Dieu et de l'Église, il ajoute qu'il n'en est point de même quand il s'agit de matières contenues dans la sphère de la raison humaine, et principalement de matières philosophiques, dans lesquelles il faut avant tout s'en rapporter à la raison naturelle et non à l'autorité, alors même qu'il s'agirait de l'autorité d'Aristote « parce que la Philosophie », écrit-il, « consiste non à savoir ce qu'a pensé Aristote ou ce qu'ont pensé les autres philosophes, mais à connaître la vérité et la réalité des choses » : *naturalis philosophia non est scire quid Aristoteles aut alii philosophi senserint, sed quid habeat veritas rerum.*

Cette pensée, que Durand répète en divers endroits de ses œuvres [1] contient tout ce qu'il y a de fondé et de raisonnable dans l'opinion de Bacon et de Descartes, sans leurs exagérations et leurs vaines déclamations.

1. Voici quelques textes à ce sujet : « Quod postea dicitur de intentione Aristotelis, dicendum quod quidquid ipse intenderit, de quo non est tantum curandum sicut de veritate, tamen ratio quam ad hoc induxit, parum valet ». *Sentent.*, lib. I, dist. 3. q. 5ª.

Aristoteles ponendo mundum æternum erravit... etiam contra rationem naturalem, et rationes per quas probat suum intentum, sunt omni homini intelligenti faciles ad solvendum. *Ibid.*, lib. II, dist. 1ª, q. 3ª. « Nihil prohibet Aristotelem... dixisse in pluribus locis, aliqua sibi invicem dissonantia ». *Ibid.*, dist. 18, q. 3.

« Quamvis non multum sit curandum quid senserit Aristoteles ».

L'indépendance d'esprit de Durand n'est point limitée à Aristote, dont l'autorité était alors universellement reconnue, elle s'étend et s'applique à toute autorité humaine, car il dit clairement que lorsqu'il s'agit de choses qui n'ont point trait à la foi, « il faut faire plus de cas de la raison que de l'autorité de quelque docteur particulier que ce soit, si célèbre et si autorisé qu'il puisse être », et il ajoute que tout homme qui abandonne sa propre raison pour suivre l'autorité d'un autre, tombe dans une espèce d'aveuglement bestial, de telle sorte qu'on peut le comparer *jumentis insipientibus.* Il dit encore qu'obliger quelqu'un à n'enseigner ou à n'écrire rien de contraire aux opinions d'un docteur particulier, « c'est fermer le chemin à la recherche de la vérité, mettre obstacle à la science, cacher, bien plus, étouffer violemment la lumière de la raison » : *est præcludere viam inquisitioni veritatis, præstare impedimentum sciendi, et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter.*

Notons en passant que cette indépendance de pensée que l'on pourrait trouver exagérée, surtout à cette époque, ne cause à son auteur aucun ennui et aucune persécution, et ne l'empêche point d'être élevé à la dignité épiscopale : ce sont là des faits qui démontrent d'une manière éloquente la largeur d'esprit de l'Église, et prouvent à quel point sont injustes les accusations de ses ennemis à cet endroit.

Non content de prêcher cette doctrine de l'in-

dépendance de l'esprit, Durand la mit en pratique en adoptant des théories contraires à celles qui étaient généralement reçues, particulièrement à celles qu'avait enseignées saint Thomas lui-même. Telles sont, entre autres, les opinions suivantes :

1° Contre le sentiment général et contre le sentiment particulier de saint Thomas, Durand rejette la théorie des espèces sensibles et des espèces intelligibles ; il allègue, entr'autres raisons, que dans l'hypothèse de semblables espèces, la faculté cognitive devrait les percevoir avant de percevoir les objets qu'elles représentent, car il est absurde que la faculté obtienne la connaissance de l'objet par le moyen d'une chose qui lui est inconnue : *videtur absurdum quod potentia cognitiva ducatur in cognitionem alicujus per tale repræsentativum, quod est sibi totaliter incognitum.*

Durand a aussi recours à l'observation pour repousser cette théorie, et après avoir affirmé que l'expérience nous enseigne que les sens perçoivent les objets propres immédiatement, et non par le moyen d'espèces, il ajoute, en restreignant la question aux espèces de l'ordre intellectuel, que l'entendement, étant une faculté réflexive, il se connaît lui-même et il connaît les choses qui sont en lui, avec certitude et comme *expérimentalement* (*cognoscit se et ea quæ sunt in eo per certitudinem et quasi experimentaliter*) ; de là vient que nous savons par une expérience intime, que nous comprenons, et qu'il y a au dedans de nous un principe intelligent. Il conclut de là que si les

espèces intelligibles existaient réellement dans notre entendement, nous les connaîtrions par l'observation et l'expérience intime, comme nous connaissons les autres choses qui existent dans notre entendement : *Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur quod possimus per certitudinem cognoscere eam esse in nobis, sicut cognoscimus per certitudinem alia quæ sunt in intellectu nostro.*

2° La nécessité et l'existence des espèces intelligibles une fois niées, il était naturel et logique de nier la nécessité et l'existence de l'entendement agent ; Durand, en effet, enseigne que, comme il n'y a pas de *sensus agens*, ainsi, il n'est nullement nécessaire d'admettre l'existence d'un *intellectus agens*, dont la fonction propre, suivant ses défenseurs, est d'abstraire et d'élaborer les espèces intelligibles, les représentations intellectuelles de l'objet en tant qu'universel. Mais la négation radicale de l'entendement agent conduit nécessairement à mettre l'entendement en contact immédiat et direct avec l'objet singulier, et conduit spontanément à la théorie nominaliste : aussi voyons-nous l'évêque de Meaux, sans professer expressément le nominalisme, pencher du moins de ce côté, en niant que l'universel soit l'objet propre et premier de l'entendement, négation qui renverse ce qui constitue une espèce d'axiome pour toute Philosophie qui ne fait pas explicitement profession de nominalisme. En face de l'*effatum* philosophique en vogue : *univer-*

sale est objectum intellectus : scientia est de universalibus, Durand écrit : *primum cognitum ab intellectu non est universale sed singulare*, paroles qui indiquent à tout le moins un certain abandon de l'opinion générale, bien que l'auteur ne nie point que l'universalité accompagne, ou, pour mieux dire, suive l'acte de l'entendement : *universale non prœcedit actum intelligendi, imo fit per actum intelligendi.*

3° Le problème du principe d'individuation, auquel ses contemporains attachaient une grande importance, préoccupe beaucoup moins, — et en cela nous trouvons qu'il a raison, — l'esprit de Durand, qui le résout très simplement, en disant que l'individu est tel par lui-même, par son être même, et non par quelque chose d'ajouté : *esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum, sed per illud quod est. Per quid ergo Sortes est individuum? Per illud quod est existens. — Nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturæ.*

4° Conformément à cette doctrine, Durand rejette la théorie de saint Thomas et des autres scolastiques, d'après laquelle il est impossible qu'il y ait plusieurs anges de la même espèce. Mais il ne s'en tient pas là, et il regarde comme probable que *tous* les anges, ou, au moins, un grand nombre d'entre eux, appartiennent à une même espèce : *et propter hoc forte sunt omnes ejusdem speciei vel saltem plures ex eis.*

5° Une autre opinion de Durand et peut-être

celle où il s'écarte le plus de l'esprit de la Philosophie chrétienne, est sa théorie sur le concours divin. D'après lui, Dieu n'influe pas immédiatement sur les actions des causes finies; elles procèdent de Dieu, seulement en tant que Dieu conserve aux puissances actives leur nature et leur force : *non oportet quod Deus immediate coagat, sed solum mediate, conservando naturam et virtutem causæ secundæ.*

Il est superflu d'ajouter que cette théorie est également appliquée aux causes libres; leurs actes viennent de Dieu, en tant que Dieu produit et conserve le libre arbitre. Ainsi, Durand exclut non seulement la motion préalable (*præmotio physica*) et physique, enseignée par l'école de saint Thomas, mais encore le concours simultané ou l'action coopératrice enseignée par l'école de Molina et de Suarez : *Deus non est causa actionum liberi arbitrii, nisi quia liberum arbitrium ab ipso et est, et conservatur.*

La tendance novatrice et indépendante de Durand se retrouve aussi dans sa théorie sur le péché, qui, d'après lui, n'est point contre, mais en dehors de la volonté de Dieu : *neque contra voluntatem (Dei), sed præter voluntatem.*

Nous laissons de côté certaines opinions véritablement téméraires et originales dans l'ordre théologique. Il nous suffira de rappeler que pour Durand, le mariage ne peut être appelé un sacrement dans le véritable sens du mot; que les sacrements ne renferment point une vertu *causativa*

gratiæ, mais qu'ils sont uniquement la cause *sine qua non* de la production de la grâce qu'ils signifient; qu'enfin, après avoir établi la doctrine catholique sur l'Eucharistie, il ajoute qu'un autre mode est possible d'après lequel le corps et le sang de Jésus-Christ seraient dans ce sacrement la substance du pain et du vin y demeurant : *Deus posset facere quod remanente substantia panis, corpus Christi esset in hoc sacramento.*

Ces opinions propres à Durand et dont on pourrait grossir la liste, montrent assez qu'il sut appliquer sur le terrain de la pratique, les déclarations du prologue de son ouvrage, touchant la marche indépendante que doit suivre la raison en ce qui tient à la recherche scientifique et philosophique [1].

§ LXXIV. — CONCLUSION ET CRITIQUE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE PENDANT CETTE PÉRIODE.

Avant d'entrer dans la période de décadence de la Philosophie scolastique, jetons un rapide coup d'œil sur la période brillante que nous venons de parcourir. Il nous sera ainsi facile de reconnaître qu'à cette époque, la Philosophie scolastique ré-

1. Voici un texte qui résume sa pensée sur la matière : « Modus autem loquendi et scribendi in cæteris quæ fidem non tangunt, est ut magis innitamur rationi quam auctoritati cujusque doctoris, quantumcumque celebris vel solemnis, et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit etiam veritas contraria ». *Comment. cit.*, *Prol.*

pondait de plus en plus par ses développements aux exigences doctrinales et aux aspirations progressives qui se faisaient jour. Après des traducteurs, des érudits, des philologues, des polémistes, comme Mœrbek, Arnauld de Villeneuve, Raymond Martin, Vincent de Beauvais, Roger Bacon, apparaît saint Thomas; il met en œuvre ces éléments, il les combine avec d'autres plus importants empruntés à la Philosophie païenne et à la Philosophie patristique, il les développe, il les féconde par des conceptions profondes, originales, admirablement synthéthiques, et il élève le majestueux édifice de la Philosophie chrétienne.

Saint Thomas, après avoir combattu avec vigueur l'ontologisme, le système des idées innées, la théorie traditionaliste, le principe panthéiste et l'averroïsme, renferme dans le cadre de la Philosophie les sciences politico-sociales. Saint Bonaventure se distingue par ses tendances ontologiques et mystiques. Albert le Grand et Roger Bacon font de louables efforts pour que l'observation des phénomènes et la méthode expérimentale occupent la place qu'elles méritent à côté de la spéculation pure et de la méthode déductive. L'auteur de la *Divine Comédie* communique aux conceptions du Docteur Angélique la beauté et la majesté de la forme poétique. Henri de Gand, comme poussé par une sorte de pressentiment des dangers futurs, lutte avec énergie contre le scepticisme, et il appelle en même temps l'attention sur l'importance de l'idée platonicienne. Le criticisme de Scot

sert de correctif aux exagérations du dogmatisme ; on peut y retrouver les germes du scepticisme et du traditionalisme. Gilles de Rome cultive les sciences éthico-sociales, et il développe des théories en parfait accord avec plusieurs idées politiques modernes dans ce qu'elles ont de vrai et de solide. Raymond Lulle introduit dans la Philosophie l'élément cabalistique, il essaie de réaliser dans la science l'aspiration unitaire : précurseur, dans un certain sens, d'Hégel, il veut que le *processus* ontologique de la réalité objective réponde aux *processus* logiques des concepts. Durand, enfin, réduit à de justes limites l'autorité humaine dans l'ordre scientifique, et par sa parole comme par son exemple il trace à l'esprit de l'homme la voie qu'il doit suivre : parcourir en toute liberté et dans tous les sens les vastes plaines de la science, et rester soumis à la raison et à la parole de Dieu.

Puisque l'occasion se présente, nous ferons, avant de conclure, une autre observation. Durand est, sans conteste, le philosophe scolastique le plus indépendant, le plus libre, le plus partisan de l'autonomie de la raison. Aucun philosophe du Moyen-âge n'offre en aussi grand nombre des théories opposées à celles qui sont généralement reçues, une aussi grande liberté d'idées et d'opinions philosophiques et théologiques, une si complète indépendance de pensée; nul, parmi les philosophes scolastiques, n'a eu sur la science humaine, sur les exigences de son mouvement, sur les

droits de la raison, des idées plus larges que l'évêque de Meaux. Cependant, les critiques rationalistes et certains historiens de la Philosophie passent au large quand il s'agit de Durand, tandis qu'ils s'arrêtent avec complaisance devant les noms d'Abailard et d'Occam, qu'ils exaltent à l'envie, les présentant comme les uniques défenseurs des droits de la raison humaine pendant le Moyen-Age. Pourquoi cette préférence à peu près exclusive pour Abailard et Occam, alors que Durand, en théorie comme en pratique, a travaillé plus qu'eux, et dans un sens plus large, en faveur de l'indépendance de la raison et de la liberté de la science? *Cur tam varie ?*

La raison est très simple. Durand dit et enseigne que lorsqu'il s'agit des sciences naturelles, l'autorité d'Aristote et de quelque philosophe que ce soit doit être subordonnée à la vérité connue et aux arguments rationnels : Durand dit et enseigne que, lorsqu'il s'agit de cette classe de sciences, on doit prendre pour guides la raison et l'expérience, non l'autorité de tel ou tel docteur, si célèbre qu'il soit ; agir autrement ce serait faire violence à la raison humaine et fermer le chemin aux progrès de la science : Durand dit et enseigne que dans les choses qui ne tiennent pas à la foi, toute autorité humaine doit être reléguée au second plan quand éclate aux yeux de la raison une vérité contraire : *parvipendatur omnis humana auctoritas quando per rationem elucescit contraria veritas.*

Mais, si Durand déclare à plusieurs reprises qu'il est juste d'honorer avant tout la vérité qui est invoquée par toute la terre et qui reçoit les bénédictions de Dieu même : *nullius hominis auctoritatem rationi præferimus, attendentes, quod omnibus existentibus amicis, sanctum est præhonorare veritatem, quam omnis terra invocat, cælum etiam ipsum benedicit*, il enseigne d'un autre côté que, dans les choses qui touchent à la foi, nous devons nous soumettre à l'autorité de la Sainte Écriture plutôt qu'à celle de la raison humaine, — *in his quæ fidem tangunt, plus acquiescere debeamus auctoritati Sacræ Scripturæ, quam cuicumque rationi humanæ ;* il proteste de sa ferme intention de n'écrire et de n'enseigner rien qui soit contraire à l'Écriture : *hunc modum, Deo adjuvante, tenere volumus, ut nihil scribamus vel doceamus, Sacræ Scripturæ dissonum*, — et il conclut en soumettant sa doctrine au jugement de l'Église catholique, à laquelle il appartient de décider en tout ce qui se rapporte à la foi de Jésus-Christ [1].

En un mot : Durand défendit la liberté de la science et l'indépendance de la raison, mais sans

1. Voici ses propres paroles, qui, en dépit de toutes ses audaces, le séparent absolument des écrivains hétérodoxes : « Quod si per ignorantiam vel inadvertentiam aliquid dissonum (Scripturæ Sacræ) scriberemus, ipso facto pro non scripto habeatur. Et quia interpretatio dubiorum Sacræ Scripturæ ad sanctam Ecclesiam Romanam et Catholicam pertinet, omnia opera nostra hujus libri et sequentium ; ejus correctioni totaliter supponimus ». *Prol. in Sentent.*, q. 1ª.

dépasser les limites du principe catholique ; sans émanciper la raison humaine de la raison divine ; sans se révolter contre l'autorité de l'Église et de la Papauté, tandis que l'amant d'Héloïse et le favori de Louis de Bavière n'eurent aucun souci de se maintenir dans la sphère de l'orthodoxie, voulurent placer la raison humaine au-dessus de la raison divine, se révoltèrent contre l'Église et attaquèrent la Papauté. Ce que le rationalisme recherche et applaudit dans Abailard et dans Occam, ce n'est point la liberté de la science ou l'indépendance de la raison, c'est l'apôtre de l'erreur théologique qui attaque et qui nie les dogmes catholiques ; c'est le détracteur de l'Église et de ses institutions, c'est surtout l'ennemi de la Papauté, l'ami du pouvoir civil, incarné dans l'empereur germain qui persécute l'Église et se révolte contre le Vicaire de Jésus-Christ.

§ LXXV. — QUATRIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE. PÉRIODE DE DÉCADENCE.

Les germes critico-sceptiques semés par Scot, et surtout sa tendance formaliste et subtile exagérée par ses disciples ; la confusion introduite dans les sciences, à la suite des méthodes cabalistiques et des excentricités du langage de Raymond Lulle ; les opinions hardies de Durand préparèrent la voie au mouvement de décadence qui caractérise le premier tiers du XIV[e] siècle. Dans l'ordre intel-

lectuel le nominalisme et le scepticisme sont le principe générateur de ce mouvement, car ce furent eux qui, grâce aux circonstances du milieu ambiant et de l'état social de l'Europe, firent pousser avec vigueur et développèrent puissamment les germes de stérilité et de décadence déposés par la doctrine, les tendances, les méthodes et les aspirations des trois scolastiques que nous venons de citer. De là, la stérilité relative de cette quatrième époque, dans laquelle n'apparaissent plus les grands philosophes de la précédente ; de là les tendances sceptiques, les aberrations panthéistes et les exagérations mystiques qui y dominent, comme des protestations contre les subtilités, les abstractions et le formalisme excessif de quelques scolastiques. De là aussi cette conception étroite de la religion, de la morale et de la science dans les foules ; ces luttes entre papes et antipapes, entre pontifes et conciles, et ce préjugé populaire qui peuplait l'atmosphère d'esprits et d'apparitions divines, qui entourait l'homme de sorcelleries, de fantômes et d'opérations magiques, et qui transformait l'histoire en je ne sais quelle légende merveilleuse et fantastique.

La liberté exagérée de la pensée, la tendance à séparer la Théologie et la Philosophie, l'hostilité plus ou moins latente de la raison humaine contre la raison divine, entraînèrent naturellement les audaces de l'indépendance et les essais de rebellion du pouvoir civil contre le pouvoir religieux, du pouvoir épiscopal contre le pouvoir

pontifical. Le nominalisme, système essentiellement matérialiste et sensualiste, exerça une désastreuse influence sur la corruption des mœurs et sur le relâchement de la morale, tandis que le criticisme sceptique provoquait les exagérations du mysticisme scientifique et populaire, et produisait par réaction des légendes fabuleuses dépourvues de tout esprit critique, privées par conséquent du véritable sens chrétien qui tend comme spontanément à la vérité.

Il est certain qu'à cette époque qui comprend le XIVe siècle et une grande partie du XVe, on distingue quelques noms illustres ; mais ils sont loin de pouvoir être comparés aux noms d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Roger Bacon, de saint Bonaventure, d'Henri de Gand, de Gilles de Rome et de Scot, même à ceux de Vincent de Beauvais, de Raymond Lulle et de Durand. La scolastique dégénéra évidemment à cette époque, parce que l'action délétère du nominalisme et du scepticisme infecta la morale et les mœurs, après avoir infecté la Philosophie et la science ; et, par une espèce de réaction très naturelle en pareil cas, la morale et les mœurs agirent à leur tour d'une façon pernicieuse sur la science et la Philosophie. Cette action et cette réaction de l'ordre intellectuel et moral, cette répercussion réciproque de la Philosophie et des mœurs, expliquent les causes et les effets principaux de la décadence de la Philosophie scolastique à cette époque.

Il y eut encore d'autres causes accessoires de la décadence qui nous occupe ; elles aidèrent l'action des premières et contribuèrent puissamment à leur développement : signalons l'averroïsme et ce que nous pouvons appeler le romanisme juridique. En effet, à partir des premières années du XIVe siècle, nous voyons les courtisans et les légistes exalter à l'envi les principes du droit romain ; ils sont surtout enthousiastes des idées césariennes, et ils travaillent sans relâche à les propager dans les écoles, surtout à les enraciner dans l'esprit des princes et des rois.

Quant à l'influence pernicieuse que l'averroïsme dut exercer dans l'ordre intellectuel et moral, il suffit de se rappeler :

a) Son prestige et son influence prépondérante dans les diverses écoles de l'Europe, particulièrement dans celle de Padoue ;

b) La tendance essentiellement naturaliste et rationaliste de ce système, dont le fondateur a été considéré par ses coreligionnaires comme matérialiste et presque comme athée.

Cette décadence de la Philosophie scolastique, favorisée par toutes ces causes, s'accrut avec le temps, et elle atteignit son plus grand développement pendant le XVe siècle. Comme preuve de l'état lamentable dans lequel était tombée la Philosophie scolastique, particulièrement dans la dernière moitié du XVe siècle, il suffirait, à défaut d'autres indices, de rappeler les longs et lourds commentaires sur les livres d'Aristote et

les *Summulæ* de Pierre d'Espagne, publiés dans les dernières années du siècle, et qui représentent l'esprit général de la Philosophie pendant la plus grande partie des XIVe et XVe siècles. Quand on feuillette cette sorte de livres, on comprend et on s'explique les diatribes et les moqueries d'Érasme et de ses contemporains.

§ LXXVI. — OCCAM.

Guillaume Occam naquit dans le dernier tiers du XIIIe siècle, en Angleterre, au comté de Surrey, et, suivant l'opinion la plus probable, il mourut à Munich en 1347. Il entra et fit profession dans l'Ordre de Saint François ; il y eut pour maître Scot dont il paraît avoir hérité le criticisme, et dont il développa largement les tendances sceptiques, en les combinant avec la conception nominaliste, qu'il mit de nouveau en vogue.

Le caractère critico-sceptique et novateur de sa doctrine se reflète dans les vicissitudes de sa vie inquiète et aventureuse. Condamné et chassé par son Ordre comme partisan des théories de Michel de Césène sur la pauvreté volontaire ; ennemi acharné de la puissance pontificale, et apologiste décidé du pouvoir royal ; anathématisé par l'Église et tenu en aversion par les universités, l'écrivain franciscain rechercha la protection de Philippe le Bel et de Louis de Bavière, et il mit sa plume au service de ces monarques qui se distinguèrent par

leurs luttes contre le Saint-Siège, à la condition qu'ils le défendraient contre le pouvoir ecclésiastique. *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*, disait à Louis de Bavière le hardi disciple de Scot. Ses partisans lui donnèrent le nom de *inceptor venerabilis*, parce qu'il avait renouvelé le nominalisme ; certains l'appelèrent aussi *Doctor invincibilis*, à cause de son esprit fécond en expédients et en subtilités, pour attaquer ses adversaires et pour défendre ses idées.

Le nom d'Occam représente, avant tout, le renouvellement du nominalisme. Le philosophe anglais se fit, en effet, le paladin de la théorie oubliée de Roscelin ; il répéta à plusieurs reprises que les universaux n'ont aucune réalité objective, et ne sont que de vaines abstractions,— *tales res universales omnino frustra ponuntur;* que les noms que nous appelons universels signifient directement les individus. — *hoc nomen, homo, significat omnes homines singulares ;* que la science a pour objet les choses singulières, — *scientia est de rebus singularibus ;* bref, que l'universel n'est pas autre chose qu'un mot, commun à plusieurs individus semblables, formés à la suite de la perception de divers singuliers semblables entr'eux : *Universale... est conceptio vel vox singularibus similibus communis, quam homines efformarunt post multa singularia similia percepta.*

La théorie nominaliste conduit Occam à deux affirmations aussi inexactes que téméraires, mais logiques, étant donné son nominalisme. La pre-

mière c'est que le but de la science est, non de connaître la réalité objective des choses, mais les concepts et les propositions qui les expriment : *Scientia quœlibet est tantum de propositionibus, tanquam de illis quæ sciuntur, quia solæ propositiones sciuntur.*

La seconde, c'est que les idées archétypes en Dieu représentent, non les espèces, mais les individus ou les existences singulières : *ideæ non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia, et nulla alia.*

Sous le couvert du nominalisme, ami naturel du scepticisme, Occam développe le criticisme sceptique de Scot, qui constitue un autre caractère fondamental de sa doctrine. Il n'est presqu'aucune partie importante des sciences philosophiques, où n'apparaissent à chaque pas ses doutes et ses négations. S'il s'agit de psychologie, le philosophe franciscain rejette la nécessité et l'existence des espèces comme moyen de connaissance ; il enseigne que dans l'homme l'âme sensitive est distincte de l'âme raisonnable, il allègue, entre autres raisons, que la première est étendue et matérielle, et que, par conséquent, elle ne peut être ni numériquement, ni spécifiquement identique à la seconde [1] ; il ajoute que l'âme sensitive se distingue aussi de la forme substantielle

1. « Eadem forma numero, non est extensa et inextensa, materialis et immaterialis ; sed anima sensitiva in homine est extensa et materialis, et anima intellectiva non : ergo, etc. ». *Quodlibet.*, 2', quæst. 10.

de la corporéité, de telle sorte que dans l'homme existent trois formes substantielles ; il enseigne que ni par la raison, ni par l'expérience, il n'est possible de démontrer que l'action d'entendre soit une fonction propre et personnelle de l'âme humaine, ni que celle-ci soit la forme substantielle du corps, — *non potest evidens fieri per rationes, sive per experientiam, quod talis anima sit forma corporis ;* il enseigne également que, suivant la raison et l'expérience, l'âme humaine doit être regardée comme étendue et sujette à génération et à corruption, bien que son incorruptibilité soit plus conforme à la vérité et que nous en soyons assurés par la foi : *licet secundum fidem et veritatem ponatur quod ista sit anima intellectiva quæ est forma incorruptibilis, tamen talis* (*homo sequens rationem naturalem*) *diceret quod est forma extensa, et generabilis et corruptibilis ; et non videtur quod experientia aliam formam concludat.*

S'il s'agit de morale, Occam enseigne que la rectitude morale de la loi naturelle dépend de la libre volonté de Dieu, et cela, non seulement quant aux préceptes de la seconde table, comme disait Scot, mais même quant à tous les commandements, sans exclure le premier, attendu que Dieu peut séparer la malice morale, non seulement du vol ou de l'adultère, mais encore de la haine de Dieu, et cela, de telle manière que de pareils actes pourraient être méritoires si Dieu les commandait : *possunt fieri a Deo sine omni circums-*

tantia mala annexa, et etiam meritorie possent fieri a viatore, si caderent sub præcepto divino.

En ce qui touche la liberté, condition nécessaire de la moralité, tandis que d'une part il reconnaît que son existence et sa réalité sont constatées par l'expérience, d'autre part, il affirme que la raison naturelle est impuissante à prouver l'existence de la liberté humaine : *utrum possit probari sufficienter quod voluntas sit libera... dico, quod non potest probari per aliquam rationem.*

Si, du terrain de la morale et de la psychologie nous passons à celui de la théodicée, nous verrons grandir le scepticisme d'Occam. Le disciple de Scot nous dit bien que si, par Dieu, nous entendons un être au-dessus duquel il n'en existe pas de supérieur ou de plus parfait, la raison peut démontrer son existence : mais si par Dieu l'on entend un être plus noble et plus parfait que tout autre être distinct de lui, dans ce cas, il est impossible de connaître avec évidence que Dieu existe : *Non potest sciri evidenter quod Deus est.*

Les hésitations d'Occam, quand il s'agit de l'existence de Dieu, disparaissent complètement quand il traite de ses attributs : il affirme résolument l'impuissance de la raison à démontrer l'unité de Dieu qui n'est connue que par la foi : *Ex hoc non sequitur quod possit demonstrari, quod tantum unum est tale, sed hoc fide tantum tenemus.*

Il va de soi que, si la raison est impuissante à connaître et à démontrer l'unité de Dieu, elle le

sera également à connaître et à démontrer les autres attributs divins. Que Dieu soit infini, tout-puissant, omniscient, qu'il soit la cause immédiate ou médiate de toutes choses et la cause finale de tous les agents, ce sont là des choses auxquelles nous pouvons prêter notre assentiment en vertu de raisons plus ou moins probables, mais que seule, la révélation divine nous fait connaître avec certitude. Telle est la doctrine du philosophe franciscain qui pousse le scepticisme jusqu'au point de refuser à la raison humaine la possibilité de démontrer que Dieu est la cause efficiente d'un effet quelconque : *dico quod non potest probari naturali ratione, quod Deus sit causa efficiens alicujus effectus.*

Occam répand ainsi le doute sur toute sorte de questions et sur les problèmes les plus importants de la Philosophie. Même lorsqu'il accepte une solution, lorsqu'il prend parti pour telle ou telle doctrine, il le fait presque toujours avec des formules restrictives qui tendent à exclure la certitude scientifique : *non potest probari sufficienter quod Deus sit causa finalis agentis naturalis*, etc. — *Dico ad istam quæstionem quod sic, sed difficile est hoc probare.* — *Neutra pars quæstionis potest sufficienter probari.* Telles sont les phrases que l'on rencontre à chaque pas dans ses écrits. Ces tendances explicitement sceptiques unies au principe nominaliste pur, dont les rapports intimes et logiques avec le matérialisme ne sont un mystère pour personne, amenèrent le dis-

ciple de Scot sur le terrain matérialiste. Sans doute, la foi l'empêcha de tomber dans l'abîme ouvert sous ses pieds ; il n'en est pas moins certain que la thèse matérialiste est la conséquence légitime, le corollaire logique de sa doctrine quand on la considère dans l'ordre purement rationnel et philosophique, abstraction faite de l'ordre révélé et surnaturel. En effet, lorsqu'on affirme que la raison et l'expérience, non seulement sont impuissantes à démontrer que l'âme humaine est incorruptible, mais encore que, si nous nous en tenions à elles, nous devrions bien plutôt conclure et affirmer qu'elle est sujette à génération et à corruption, on est en plein sur le terrain matérialiste, surtout lorsqu'on ajoute, comme le fait le philosophe anglais, que l'on ne peut même pas savoir qu'il existe en nous une âme intelligente, immatérielle, et que l'action de comprendre s'accomplisse en nous, ou qu'elle ne puisse pas appartenir à une forme corruptible et étendue, si nous nous en tenons à la raison naturelle et à l'expérience [1]. Autant vaut dire que, dans l'ordre philosophique et scientifique, il n'y a aucune distinction réelle et essentielle entre l'homme et la bête, et que l'on

1. « Intelligendo per animam intellectivam, formam immaterialem incorruptibilem... non potest evidenter sciri per rationem vel per experientiam quod talis forma sit in nobis, neque intelligere talis substantiæ proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Ad principale (argumentum) responderet, sequens rationem naturalem, quod experimur intellectionem in nobis quæ est actus formæ corruptibilis et corporeæ et diceret consequenter quod talis intellectio recipitur in forma extensa ». *Quodl.*, 1°, q. 10.

ne peut pas être assuré de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme humaine.

Nous ne dirons rien de ses théories sur la nature, l'étendue, les limites et les relations de la puissance impériale et de la puissance pontificale, ces questions n'appartenant pas directement à la Philosophie. Ses idées sur cette matière se ressentent évidemment de sa tendance nominaliste et des vicissitudes de sa vie, vicissitudes qui expliquent ses opinions téméraires sur la subordination du pontificat à l'empire et sur l'autorité exagérée qu'il accorde au pouvoir civil, non seulement dans les choses temporelles, mais encore dans celles qui sont liées avec les choses de l'Église et avec son autorité divine [1].

Aussi, dans ses écrits et particulièrement dans celui qui a pour titre : *Super potestate Summi Pontificis octo quæstionum decisiones*, on rencontre, à chaque pas, non seulement des conclusions du régalisme le plus exagéré, mais encore des théories véritablement révolutionnaires et schismatiques. Occam, en effet, ne se contente pas d'attribuer aux Rois la faculté d'intervenir dans ce qui touche à l'immunité des lieux sacrés et des personnes ecclésiastiques; il ne suffit pas au phi-

1. Après avoir prouvé ses théories à sa manière et en alléguant l'autorité de Justinien, Occam conclut en déclarant que ce n'est point sans raison que cet Empereur se jugea supérieur au Pape et aux clercs : « Igitur, leges condendo privatas et alias multas de clericis et rebus eorum, ac eis libertatem, et immunitates, et privilegia indulgendo, indicavit aperte quod se superiorem Papa et clericis reputavit ». *De Potest. Sum. Pont.*, q. 1ª. cap. XII.

losophe anglais d'accorder aux princes séculiers la faculté de choisir les lieux où doit s'accomplir l'ordination des clercs — *in quibus locis clerici debeant ordinari*, — de légiférer sur l'adoration de la Croix et la garde des reliques des martyrs — *ubi Sancta Crux et reliquiæ martyrum debeant observari* — et même de prononcer sur le châtiment mérité par le Prélat qui réitère le sacrement de Baptême — *quis debeat punire antistitem iterantem sacramentum baptismi*, — il va plus loin, et il enseigne la thèse régaliste la plus absolue, en affirmant :

a) Que l'obéissance générale que les fidèles doivent au Pape, s'entend seulement des choses qui sont nécessaires à la société chrétienne, et ceci encore, sauf le respect des droits et des libertés des autres ;

b) Que, bien qu'il appartienne au Pape de juger de ceci avec autorité, cependant, il appartient aux hommes sages et prudents de juger de cette nécessité, et de la violation des libertés et des droits dans l'ordre doctrinal, ou sur le terrain scientifique et pratique ;

c) Que, dans le cas où le Pape tomberait dans l'erreur sur ce point, les hommes sages et puissants, et en général quiconque connaîtrait l'erreur du Pape, non seulement pourraient, mais encore devraient résister à ses ordres, chacun dans sa sphère et de la manière qui lui serait possible [1].

1. A l'argument que les fidèles doivent en tout obéir au Pape, Occam répond : « Necesse est sine omni exceptione obedire Papæ in

§ LXXVII. — CRITIQUE.

On voit, d'après ce que nous venons de dire, qu'Occam ne se contente point de rejeter la conception plus ou moins exagérée de certains de ses prédécesseurs sur la puissance pontificale dans ses rapports avec la puissance civile ; sa doctrine renferme le *virus* pernicieux de la théorie moderne sur la toute-puissance de l'État, et le système du favori de Philippe le Bel et de Louis de Bavière contient les germes du droit moderne et révolutionnaire. Ces idées de sécularisation et ces tendances antichrétiennes suffisent à expliquer les éloges qu'ont coutume de décerner à Occam certains historiens de la Philosophie et plusieurs critiques rationalistes.

Si du terrain politico-ecclésiastique et juridique nous passons au terrain philosophique, nous

his quæ necessaria sunt congregationi fidelium, salvis juribus et libertatibus aliorum. Et si quæratur quis habet judicare quæ sint illa necessaria congregationi fidelium, respondetur quod hoc judicare per simplicem notitiam vel doctrinam, spectat ad sapientes in lege divina peritos et in hujusmodi scientiis et rationis judicio eminentiam habentes, quicumque sint, sive subditi, sive prælati, sive sæculares, sive religiosi. Hoc autem auctoritative (ut videtur) judicare, principaliter spectat ad Summum Pontificem de consilio sapientum. Quod si in judicio erraverit, sapientes, imo quicumque errare cognoverint, resistere obligantur pro loco et tempore et aliis circumstantiis, et quantum licet unicuique pro gradu suo et statu suo ». *De Potest. Summ. Pont.*, q. 1ª, cap. XVI.

voyons que la doctrine d'Occam est également une protestation contre l'esprit. les tendances et la doctrine générale de la Philosophie scolastique, considérée en elle-même, et dans ses plus légitimes représentants. La scolastique, en adoptant la solution modérément réaliste, sauvegarde la dignité de la science, son objet propre, qui est l'universel, le nécessaire et l'immuable, et aussi la certitude scientifique ; Occam détruit tout cela par le nominalisme et le scepticisme qui sont les caractères distinctifs de sa doctrine. La Philosophie scolastique, tout en se tenant éloignée du scepticisme, rejetait également le traditionalisme fidéiste, elle défendait les forces et les droits de la raison humaine, sans porter atteinte aux droits de la révélation ; Occam, entraîné par sa tendance sceptique, se réfugie dans le fidéisme traditionaliste, après avoir infligé de graves blessures à la raison humaine et à la science, en rabaissant leur puissance et leurs forces naturelles.

Le spiritualisme et le théisme sont les caractères fondamentaux et universels de la Philosophie scolastique, on peut dire au contraire que la Philosophie d'Occam renferme un fonds incontestable de sensualisme matérialiste et d'athéisme positiviste. Si nous considérons Occam, abstraction faite de la foi chrétienne qu'il s'efforce de conserver; si nous prenons garde à sa doctrine, en laissant de côté les réserves que lui impose la profession du dogme chrétien, nous verrons que sa

psychologie et sa théodicée ont peu à envier à la psychologie et à la théodicée des positivistes contemporains. Il se rapproche aussi d'eux par sa théorie sur la moralité variable et contingente de la loi naturelle : cette conception ressemble d'assez près aux théories utilitaires et évolutionnistes qui se sont succédées dans l'histoire de la Philosophie du siècle passé et de notre temps.

En résumé, le disciple de Scot fut l'auteur d'une grande déviation dans la Philosophie scolastique, il lui imprima une direction moins franche et surtout moins chrétienne que celle qu'elle avait auparavant. En outre, dans la Philosophie du moine anglais nous trouvons l'origine première, les antécédents logiques de la Philosophie moderne antichrétienne avec ses tendances critico-sceptiques, ses conclusions positivistes et athées, sa morale utilitaire et mobile, sa psychologie matérialiste, sa politique sécularisée et césarienne et ses éléments révolutionnaires.

En effet, lorsque Occam proclamait à haute voix qu'il était non seulement licite, mais encore obligatoire de résister aux ordres du Souverain Pontife ; quand il soumettait le jugement de celui-ci au jugement de ses inférieurs ; quand il affirmait que tous les fidèles, princes ou sujets, riches ou pauvres, simples savants ou prélats, pouvaient, devaient même s'ériger en juges du Pape et de ses erreurs, et s'y opposer de toutes leurs forces et par tous les moyens, il ne faisait que proclamer le principe d'insurrection, la thèse révolutionnaire

et anarchiste. Tant que cette doctrine servit à amoindrir l'autorité et les droits du Pape, les rois et les grands, les légistes et les politiques y applaudirent et s'efforcèrent de la réduire en pratique. Entraînés par l'orgueil et par l'ambition, ils ne voulurent pas comprendre que leurs applaudissements et leurs menées se tourneraient un jour contre eux. Dans leur aveuglement et leur imprévoyance ils ne virent point que le cri de guerre lancé contre le Pape, par le favori de Louis de Bavière, aurait un jour son écho dans le cri de guerre poussé contre eux; si les chrétiens ont le droit de juger le Vicaire de Jésus-Christ et de se révolter contre lui, les peuples, à bien plus forte raison, pourront juger les rois, se soulever contre eux, et briser tous les liens de l'ordre social. Au fond de la doctrine d'Occam sur cette matière retentit la voix de Proudhon, proclamant l'anarchie universelle ; à la parole de l'antique ennemi de la puissance pontificale, répond cette parole terrible de l'auteur des *Contradictions économiques : Je suis anarchiste.*

§ LXXVIII. — L'ÉCOLE RÉALISTE. ROBERT HOLKOT.

En même temps qu'Occam ressuscitait l'ancien nominalisme, et imprimait à la Philosophie une direction que devait suivre ensuite un grand nombre de philosophes, se levaient des écrivains qui

soutinrent vaillamment l'honneur de l'école réaliste. Parmi eux, nous pouvons citer :

a) *Thomas Bradwardin*, né dans le comté de Chester, professeur de théologie au collège de Morton et plus tard archevêque de Cantorbéry, où il mourut deux ans après Occam, en 1349, laissant une réputation méritée de philosophe et de théologien.

Dans son principal ouvrage : *de Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, Bradwardin expose et suit assez fidèlement la pensée de saint Thomas dans toutes les questions qu'il traite. Nous le voyons même adopter la théorie spéciale de saint Thomas sur la prémotion physique ; il affirme en effet que Dieu agit immédiatement dans toutes les actions des causes finies, et même d'une manière plus immédiate que celles-ci : *Nulla res potest aliquid facere nisi Deus per se et immediate faciat illud idem, imo et immediatius quolibet alio faciente.*

b) *Walter Burleigh*, compatriote et contemporain d'Occam, combattit sa théorie nominaliste, qu'il appelle *via modernorum* dans ses commentaires sur la physique d'Aristote.

c) *Robert Holkot* fut religieux de Saint Dominique, contemporain d'Occam, et mourut en 1349, après avoir enseigné la théologie dans l'université d'Oxford. Comme son compatriote Bradwardin, il défendit le réalisme et la doctrine de saint Thomas, dont il se sépare cependant sur quelques points secondaires ou d'interprétation

douteuse. Ainsi le voyons-nous admettre non seulement la possibilité d'un monde meilleur, dans le sens général du Docteur Angélique, mais encore il applique cet optimisme relatif à la création d'un autre monde différent du monde actuel, d'une différence spécifique, ou d'une différence simplement numérique : *Deus potest facere mundum alium ab isto perfectiorem isto, et ejusdem speciei, solum numero differentem ab isto. Secundo, quod potest facere alium perfectiorem, alterius speciei.*

Mais ce qu'il y a de plus curieux, c'est la discussion d'Holkot sur la notion de cause. Le philosophe dominicain y prélude à la théorie de Hume et d'autres modernes sur ce point ; il affirme qu'il n'est pas possible à l'homme de connaître, avec certitude, qu'une substance finie est cause efficiente d'autres réalités. Après avoir discuté les raisons que l'on allègue d'ordinaire pour établir le principe de causalité, il conclut en disant que l'on ne peut arriver à la certitude en cette matière : *ergo non est possibile homini scire quæ res est causa effectiva alterius, vel scire an aliqua res creata sit causa alterius : ideo dico in hoc articulo, quod nulla est regula ad probandum certitudinaliter unam rem esse causam effectivam alterius, sed tenetur probabiliter quod* a *est causa* b, *quando videmus quod, posito communiter in diversis locis et temporibus aliquo tali, quale est* a, *statim invenitur aliquid tale quale est* b.

Comme on le voit, Hume put trouver dans le philosophe dominicain du XIVe siècle les bases de sa critique de l'idée de causalité.

Remarquons toutefois qu'Holkot n'applique pas cette doctrine à la volonté, à laquelle il reconnaît la qualité d'être cause efficiente de ses actes, et répondant à ceux qui objectaient que Dieu pourrait produire l'acte de la volonté sans le concours de celle-ci, il dit très à propos, que dans cette hypothèse l'acte ne saurait être appelé acte de la volonté, car Dieu ne peut pas faire qu'une chose produite par lui sans la coopération de la volonté soit un acte de la volonté : *quando dicitur quod Deus potest facere actum voluntatis, circumscripta omni alia causa, dico quod rem quæ est actus voluntatis, Deus posset facere sine voluntate concausante ; sed non potest facere quod illa res sit actus voluntatis, voluntate non causante* [1].

Le concept de la liberté, et l'analyse consciencieuse qu'en fait l'écrivain dominicain, sont peut-être ce que l'on rencontre de plus complet et de plus philosophique en cette matière, dans l'his-

1. On peut regarder Robert Holkot comme le premier qui ait attaqué sérieusement les opinions d'Occam ; il le réfute souvent, même sur des points d'importance secondaire. comme, par exemple, quand il s'agit de déterminer la pensée précise d'Aristote dans une question donnée. « Utrum Deus sit causa effectiva omnium aliorum a se... Primo videndum quid de illa quæstione senserint philosophi... Quantum ad primum dicit Occam, quod intentio philosophi est quod sic, et hoc probat tali ratione... Sed contra illa arguo, quod non est de mente Aristotelis, etc. ». *Determinat. quar. quæst.*, q. 11ª, art. 1.

toire de la Philosophie scolastique. Entr'autres choses remarquables, il dit que la liberté convient à la volonté humaine, en vertu de sa propre nature ; elle lui est intime et essentielle de telle sorte que Dieu ne peut pas la séparer de la volonté de l'homme [1]. Sa définition de la liberté revient à celle qu'en ont donné les philosophes des siècles plus récents, et il est peut-être le premier qui l'ait formulée dans ce sens, qui a donné lieu à une foule de controverses sur son exactitude scientifique [2].

Holkot qui fut, à coup sûr, l'un des hommes les plus éclairés de son temps, a laissé des études bibliographiques, et on peut le regarder comme le premier bibliophile de son siècle, et comme l'un de ceux qui se sont occupés d'une façon sérieuse de ce genre de connaissances. On sait que l'ouvrage très curieux qui a pour titre : *Philobiblon seu de amore librorum et institutione bibliothecarum*, est dû à la plume du dominicain anglais, bien qu'il ait été publié sous le nom de Richard de Bury.

1. « Quod autem voluntas non sit libera per rem additam sibi, sicut dicimus quod aqua est calida, vel aer est lucidus per res additas, probabo quia si sit alia res, Deus posset eam separare a voluntate ; consequens est falsum, quia tunc foret voluntas non rationalis, et non potentia rationalis ». *Comm. in quat. libr. Sent.*, lib. I, q. 3ª. art. 1.

2. « Libertas est potestas quædam qua voluntas, concurrentibus omnibus causis requisitis ad suum effectum, habet quod possit cum eis coagere, et ponere actum suum in effectum, vel non ponere ». *Ibid.*, art. 2.

§ LXXIX. — ÉCOLE D'OCCAM OU NOMINALISTE.

Les efforts de Bradwardin, d'Holkot et des autres défenseurs du réalisme, furent impuissants à arrêter le mouvement nominaliste, dû à la vigoureuse initiative d'Occam, dont la doctrine en général, et la tendance nominaliste en particulier, se font plus ou moins sentir dans le plus grand nombre des penseurs du XIVe et du XVe siècle. Les plus remarquables sont :

a) *Richard Suisset*, physicien et mathématicien, en même temps que philosophe, et qui, emporté par ses affections physico-mathématiques, prétendit soumettre à une espèce de calcul les formes substantielles, leurs degrés de perfection, leurs forces et leurs puissances. Il fut aussi l'un de ceux qui contribuèrent le plus à la décadence de la Philosophie par son *Art cabalistique*, et surtout par ses subtiles et inutiles questions *de Minimo et Maximo*, si justement tournées en ridicule, deux siècles après, par Melchior Cano. Il est vrai que Suisset ne fit que suivre l'exemple d'Occam chez lequel on rencontre, ou indiquées, ou formulées, ces questions inutiles qui ont tant fait pour le discrédit de la scolastique.

b) *Jean Buridan*, qui fut recteur de l'université de Paris, fameux par son argument de l'*âne*, plus encore que par ses écrits, adopte la théorie nominaliste d'Occam ; on dit même que les persécutions qu'il souffrit pour ce motif l'obligèrent

de quitter sa patrie. Il commenta une partie des œuvres d'Aristote, et dans sa *Summa de dialectica*, il s'applique à expliquer la valeur, l'usage et les applications des termes, seuls universaux que reconnaissaient les Occamistes ; de là le nom de *terministes* que l'on donne fréquemment aux nominalistes postérieurs à Buridan.

c) *Albert de Saxe*, dans ses *quæstiones in libros de cælo et mundo*, le général des Augustins, *Grégoire de Rimini*, dans ses *Commentaires* sur les sentences de Pierre Lombard, et quelques autres d'un moindre renom, suivirent aussi la direction nominaliste d'Occam.

d) Mais le plus remarquable et en même temps le plus fidèle des disciples d'Occam est, à coup sûr, *Gabriel Biel*, né à Spire en Allemagne, professeur à l'université de Tubingue qu'il contribua grandement à fonder; il mourut en 1495. On peut penser, sans se livrer à une induction trop exagérée, que le nominalisme et que le ferment de criticisme sceptique déposés dans le sein de l'université de Tubingue par ce disciple d'Occam, développés par le père de la Réforme, et continués à travers les siècles, grâce aux principes rationalistes qui sont comme inhérents au protestantisme, ont puissamment influé sur l'origine et le développement de l'exégèse naturaliste et des tendances rationalistes qui caractérisent l'école théologique protestante de Tubingue. N'oublions pas que Luther qui vivait, et qui avait fait une partie de ses études lorsque Biel mourut, se glorifia d'ê-

tre un partisan d'Occam et de suivre les principes nominalistes qui dominaient alors dans les écoles [1].

Biel, loin de cacher sa prédilection pour Occam, dit de la façon la plus claire, que son but est de suivre et d'abréger la doctrine de ce maître, qu'il appelle un vaillant chercheur de la vérité. *Nostri propositi est dogmata et scripta... Williel. Occam anglici, veritatis indagatoris accerrimi abbreviare.* De là, le titre qu'il donna à son ouvrage : *Epitome et collectarium circa quatuor Sententiarum libros ;* de là aussi le soin qu'il met à résoudre les questions que n'avait point traitées Occam d'une manière conforme aux principes de ce philosophe [2].

Après cela, il est inutile d'ajouter que Biel suit pas à pas et avec une fidélité scrupuleuse la doctrine de son maître, sans en exclure ses doctrines sceptiques, particulièrement celles qui ont trait

1. Sans parler d'autres témoignagnes, nous avons l'autorité peu suspecte de Bayle. Dans son *Dictionnaire* nous trouvons le passage suivant emprunté à une dissertation écrite peu après la mort de Luther, et que Bayle attribue à Gretser lorsqu'il reçut le grade de Docteur en théologie : « Et ne ignoraremus in quam scholasticæ theologiæ familiam nomen dederit (Lutherus), alibi nobis exponit, cum dicit se Occami castra secutum, cujus sectatores, tempore Lutheri, vulgo *Terministæ* audiebant, longeque ac late in scholis regnabant, teste ipso Luthero, qui palam *scribit* se Occamicæ seu modernorum sectæ, placita et dogmata... penitus imbibita habere ». *Diction*... art. *Lutero*, note 2.

2. « In aliis vero ubi parum vel nihil scripsit, aliorum doctorum sententias *a dicti doctoris principiis non deviantes*, quantum potero, ex clarissimorum virorum alveariis in unum comportare ». *Epitome* prol.

à la psychologie. Pour Biel, comme pour Occam, la raison est impuissante à démontrer l'immortalité de l'âme : *non potest demonstrari quod anima rationalis sit immortalis et incorruptibilis.*

L'unique problème psychologique où Biel abandonne son maître, est celui qui a trait à la pluralité des âmes et des formes substantielles dans l'homme ; sa doctrine sur ce point est conforme à celle de saint Thomas, il s'éloigne, non seulement d'Occam, mais encore de Scot [1].

Par rapport au problème de la possibilité de l'éternité du monde, Biel penche vers l'affirmative, il admet aussi la possibilité d'un nombre actuellement infini (*cathegorematice*), et d'une étendue infinie.

Quant à la divisibilité de la matière, il enseigne que le *continu* n'est pas composé de points indivisibles, mais qu'il est divisible *in infinitum*, et que, par conséquent, ses parties sont infinies, d'une infinité potentielle ou *syncategorematique.*

§ LXXX. — ÉCOLE DOGMATICO-RÉALISTE. PIERRE D'AILLY.

Tandis que Suisset, Buridan, Grégoire de Rimini et Biel continuaient la tradition sceptico-nominaliste d'Occam, d'autres conservaient et con-

1. « In homine anima intellectiva, vegetativa et sensitiva, et forma corporeitatis, non sunt realiter distinctæ, sed per unam animam indivisibilem homo intelligit, sentit, vegetat, movetur, est homo, animal, corpus, substantia ». *Epit. et collect.*, lib. II, q. unic.

tinuaient avec plus ou moins de fidélité la tradition dogmatico-réaliste des grands scolastiques du XIIIe siècle. Les principaux représentants de ce système furent, sans parler des mystiques, dont nous parlerons plus tard, un français, un flamand et un espagnol.

Le premier, Pierre d'Ailly (*Petrus de Alliaco*), naquit à Compiègne en 1350; il étudia au collège de Navarre à Paris, et en 1380, il reçut le grade de docteur en théologie. Il enseigna cette science dans cette université, après avoir écrit quelques traités philosophiques dans lesquels il se montra partisan du nominalisme. Ses leçons publiques qui furent très courues, — il compta Gerson parmi ses élèves, — et ses sermons éloquents lui acquirent un grand renom parmi ses contemporains qui l'appelèrent *Aquila doctorum Franciæ*. Successivement Évêque du Puy et de Cambrai, créé Cardinal en 1411, il travailla avec un zèle, parfois imprudent, à la réforme des mœurs publiques et de la discipline ecclésiastique, et après avoir pris part à l'assemblée de Pise et au concile de Constance, il mourut à Avignon en 1419 ou 1420.

Comme on le voit, Ailly, dans ses premières productions montre un certain penchant pour le nominalisme; mais dans ses derniers écrits, et surtout dans ses Commentaires sur les sentences, son œuvre principale, au point de vue philosophique, à peine reste-t-il trace du système occamiste, particulièrement en ce qui touche la ten-

dance sceptique qui dominait parmi les partisans du nominalisme occamiste. En effet, si, en parlant de l'existence et de l'unité de Dieu, il paraît à première vue affirmer l'impuissance de la raison à démontrer avec évidence ces vérités, le contexte nous prouve qu'il s'agit d'une évidence absolue et immédiate, analogue à celle des premiers principes ou des faits de conscience. Ainsi en discutant la démonstration d'Aristote basée sur l'existence du mouvement, il dit qu'elle n'a pas une évidence souveraine, parce que l'on pourrait rencontrer quelqu'un qui nierait l'existence et la réalité du mouvement : *non est evidens evidentia summa aliquid moveri, diceret enim protervus, quod licet sic appareat, tamen non est sic.*

Que telle soit la pensée de d'Ailly, on le voit clairement d'après plusieurs passages où il affirme que la raison humaine obtient une connaissance évidente de l'existence et de l'unité de Dieu, de divers autres attributs, de l'immortalité de l'âme, de sa liberté, et de plusieurs autres vérités, qui, suivant Occam, ne peuvent être démontrées par les seules forces de la raison humaine [1].

En un mot : la pensée philosophique de Pierre d'Ailly, loin de représenter la tendance sceptique

1. « Naturaliter possibile est, viatorem de multis veritatibus theologicis habere notitiam evidentem. Probatur, quia philosophi sequentes rationem naturalem devenerunt ad notitiam evidentem istarum veritatum : Deus est ; Deus est unus, bonus, simplex, æternus, etc. ». *Quæstiones in 1m lib. Sent.*, q. 1a, art. 2a.

d'Occam représente, au contraire, les tendances de l'école dogmatique, et on peut le regarder, en toute justice, comme l'un des plus illustres adversaires du scepticisme à cette époque, car, à l'exemple de saint Augustin, et bien avant Descartes, il reconnaît le sens intime comme source de connaissance et de certitude, en ce qui touche les phénomènes internes [1].

Ajoutons à cela, que jusque sur le terrain juridique et civil, le Cardinal de Cambrai se sépare d'Occam, car, tandis que le premier jette les bases du césarisme et exagère l'indépendance du pouvoir civil, le second réprouve les tendances et les prétentions de certains juristes (*civilis juris doctores*) qui, entraînés par une vénération outrée pour les lois impériales et pour les édits de César, ne craignent pas de déprécier les lois de l'Empereur céleste, et de s'opposer aux édits du César suprême : *ut pro ipsis* (legibus imperatoris) *venerandis, cælestis Imperatoris leges contemnant ; pro ipsis defendendis, edictis summi Cæsaris contradicant.*

Pierre d'Ailly, outre qu'il a été l'un des premiers théologiens et philosophes de son siècle, possédait des connaissances spéciales dans les sciences physiques et naturelles, comme le démontrent ses écrits et comme le prouve pratiquement ce fait que l'opinion, l'enseignement et l'au-

1. « Quamlibet cognitionem suam potest anima nostra cognoscere distincte... Anima nostra scit distincte se scire quidquid et quæcumque ipsa scit ». *Ibid.*, art 1e.

torité de d'Ailly, contribuèrent puissamment à à affermir Christophe Colomb dans ses idées sur l'existence de terres inconnues, et sur la possibilité de les découvrir en faisant voile vers l'Occident ; de telle sorte que, comme le P. Marchena et le P. Deza furent les collaborateurs principaux de Colomb, pour mener à terme sa grande entreprise, Pierre d'Ailly et Albert le Grand furent, pour ainsi dire, ses précurseurs sur le terrain de la science [1].

§ LXXXI. — DOMINIQUE DE FLANDRE.

L'école de Scot et le nominalisme trouvèrent un adversaire savant et intrépide en Dominique de Flandre, qui vient dans le dernier tiers du XV[e] siècle, et dont les Commentaires sur la métaphysique d'Aristote peuvent être regardés comme l'expression de la pensée du Stagyrite, telle qu'elle est

1. Citons entre autres témoignages celui du célèbre D. Barthélemy de Las Casas. Cet écrivain parlant *des auteurs modernes* qui dissipèrent les doutes de Colomb, et qui l'affermirent dans son dessein, s'exprime de la sorte : « La première autorité fut ce que Pierre d'Ailly, cardinal, chancelier de Paris, très savant en philosophie, en astrologie et en cosmographie, dit dans ses livres d'astrologie et de cosmographie, et je tiens pour certain que, plus qu'aucun autre parmi les anciens, ce docteur poussa en avant Christophe Colomb. Son livre était très familier à Colomb qui en avait couvert les marges d'annotations. Je l'ai eu moi-même entre les mains, et j'en ai extrait des notes de l'amiral plusieurs choses qui ont trait à cette histoire ». *Histoire des Indes*, tom. I, chap. XI.

exposée et complétée par saint Thomas et par Albert le Grand qu'il cite fréquemment. L'ouvrage de ce philosophe embrasse l'ontologie ou métaphysique générale, la cosmologie et la théodicée; il traite aussi, à l'occasion, de plusieurs questions relatives à la logique, à la psychologie et à la morale.

Dans toutes ces sciences et dans toutes ces questions, Dominique rejette la tendance sceptique qui dominait dans les écoles occamistes très nombreuses de son temps, il oppose les solutions du réalisme modéré aux solutions nominalistes, il s'abstient aussi d'entrer dans certaines questions inutiles et de se livrer aux subtilités qui s'étaient généralisées dans les écoles à l'ombre du criticisme de Scot et du nominalisme d'Occam. Malgré son étendue, l'œuvre de l'écrivain dominicain se distingue par la clarté du langage, par l'ordre avec lequel la matière est distribuée, et par sa méthode qui, sans cesser d'être scolastique et scientifique, est en même temps simple et naturelle.

Dominique commence son ouvrage en appelant l'attention sur l'affinité qui existe entre la théologie chrétienne et la métaphysique que l'on peut considérer comme la base et le prologue naturel de la première, il ajoute très opportunément qu'il est impossible d'être un véritable théologien, si l'on ne connaît pas la métaphysique : *catholicæ veritatis doctor incipit ubi desinit metaphysicus; qui in metaphysica non fuerit eruditus, nequaquam verus theologus prædicabitur.*

Nous ne croyons pas nécessaire d'exposer en particulier sa Philosophie qui est celle de saint Thomas et d'Albert le Grand, dont il s'attache à exposer clairement la pensée. Il y ajoute même des observations originales qui lui sont propres. Ainsi en est-il lorsqu'il explique en quel sens on doit dire que Dieu opère immédiatement dans tous les effets et actes créés, d'une *immédiation* de vertu et d'essence, sans que l'on puisse dire, en parlant rigoureusement, qu'il opère d'une *immédiation* de suppôt ou de personne [1]. Dominique affirme aussi et explique avant Spinoza, et bien mieux que lui, en quel sens on peut appeler *Dieu*, *natura naturans*, c'est-à-dire, comme principe actif, universel, de toute la nature : *natura vero universalis, est virtus activa in aliquo universali principio naturæ... secundum quod a quibusdam, etiam Deus dicitur natura naturans.*

Pour le fond et pour la forme, pour la doctrine, pour la méthode et pour la clarté du langage, Dominique de Flandre représente l'opposition la plus complète à l'école occamiste dans son fond et dans sa forme; dans son fond sceptique et nominaliste,

1. « Sicut Deus operatur immediate secundum virtutem, ita et secundum essentiam... Tamen non dicitur operari immediate immediatione suppositi.... quia Dei actiones ad extra non procedunt a supposito divino secundum quod unum suppositum distinguitur ibi ab altero sed procedunt a tota Trinitate personarum, in quantum conveniunt in una essentia illæ tres personæ, nisi forte essentia seu natura divina sumatur improprie, scilicet, pro persona ». *Métaphys.*, lib. VII, q. 12ª.

dans sa méthode et dans son style embarrassé de subtilités et de questions inutiles. Le philosophe espagnol dont nous allons parler, accomplit, bien que par une autre voie, une mission aussi importante que Dominique.

§ LXXXII. — RAYMOND SABUNDE.

Ce philosophe remarquable naquit, suivant l'opinion la plus probable, au commencement du xv[e] siècle; il est à peu près impossible de fixer exactement l'année de sa naissance et de sa mort; nous savons seulement qu'il fut médecin, et qu'en 1436, il enseigna la Philosophie et la Théologie à Toulouse. Son ouvrage principal et le plus connu, qui porte aujourd'hui généralement le titre de *Théologie naturelle* ou *Théodicée*, porta dans les premières éditions celui de *Liber creaturarum, sive de homine*. Montaigne le traduisit du latin en français en 1570, et en Espagne sans parler de la récente édition de Barcelone, il fut traduit, annoté et publié en 1616 sous le titre de: *Dialogues sur la nature de l'homme, sur son principe et sa fin*.

L'ouvrage de Sabunde est ce que nous pourrions appeler une théologie naturelle éthico-chrétienne. L'existence, la nature et les attributs de Dieu, autant qu'ils peuvent être connus et démontrés par la raison naturelle, en prenant pour points de départ et pour termes de comparaison la nature

extérieure et l'âme humaine, constituent l'objet essentiel du livre. La connaissance, le développement et l'application de ces vérités à l'ordre moral et au point de vue chrétien, forment aussi une partie importante de l'ouvrage ; de là son caractère éthico-chrétien qui se révèle principalement dans les derniers chapitres du livre.

Le philosophe espagnol, après avoir prouvé et démontré à sa manière, et sans recourir à la Bible, la nature, les attributs de Dieu, et même la Trinité des Personnes divines, prouve aussi l'existence du péché originel, le mode d'après lequel il se propage, ses effets ; il prouve la nécessité et la convenance du jugement universel et de la résurrection ; il discute sur l'Incarnation et la Rédemption, sur la Grâce et les Sacrements, et il établit comme base de la morale l'amour parfait que l'homme doit à Dieu, déduisant des attributs divins la nature des diverses obligations et des devoirs les plus importants de l'homme à l'égard de Dieu, dans l'ordre moral.

Ceux qui ont dit que Sabunde fut un précurseur de la moderne Philosophie rationaliste, ou n'ont pas lu ses livres, ou ont voulu tromper leurs lecteurs. Pour qui a lu ce livre et qui a une connaissance ordinaire de la Philosophie et de la Théologie scolastique, il est évident que la doctrine du philosophe espagnol est au fond la même que celle des scolastiques, et, en particulier, que celle de saint Thomas. Ses théories sur la nature et les attributs de Dieu, sur l'essence, les attributs, les

puissances et les fonctions de l'âme raisonnable, sur le péché originel, sur les devoirs moraux, sur l'Incarnation, sur les Sacrements, etc., sont les mêmes que celles de saint Thomas. Une seule différence existe entre les scolastiques et Raymond Sabunde : elle regarde la méthode. La scolastique prend pour base de ses procédés scientifiques, d'un côté, la révélation contenue dans la Bible, dans la tradition et dans l'enseignement de l'Église ; et d'un autre côté, la science représentée par la raison, l'expérience intime, la connaissance et l'observation du monde extérieur. Raymond s'en tient presque exclusivement aux procédés de la seconde catégorie, faisant abstraction des premiers, sans nier cependant leur valeur et leur utilité. Le procédé des scolastiques tend à enseigner, à convaincre et à éclairer les fidèles bien plutôt que les infidèles : la méthode de Raymond Sabunde tend surtout, et de préférence, sans exclusion systématique cependant, à enseigner, à convaincre et à attirer les non croyants. Ainsi dans le prologue authentique et primitif de son livre, il suppose que son but est de faire connaître les erreurs des anciens philosophes, de conduire à reconnaître la vérité de la foi catholique, et de démontrer la fausseté des sectes contraires.

L'opinion de ceux qui ont fait de Sabunde un disciple de Raymond Lulle est beaucoup plus fondée, bien qu'elle ne soit pas entièrement exacte. A la vérité, Sabunde n'adopta ni les tendances cabalistiques, ni les opinions spéciales

de Lulle ; mais il est d'accord avec son compatriote en plusieurs points, particulièrement dans la tendance à exagérer la puissance de la raison humaine touchant les vérités révélées, notamment touchant la Trinité. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre garde aux raisons et aux arguments qu'il allègue en cette matière, et que l'on peut regarder, sinon comme la reproduction exacte, du moins, comme des réminiscences explicites des raisonnements employés par Lulle. « Dieu, dit-il, est réellement infini, et d'une puissance sans bornes, parce que la souveraine nature est souverainement active : il suit de là nécessairement qu'il y a en Dieu la production d'une réalité infinie. — Or, il est impossible qu'un infini réel puisse être produit du néant ; s'il en était autrement, il y aurait deux dieux contraires actuellement infinis ; il est donc nécessaire que Dieu produise de son infinie substance une chose actuellement infinie ». Partant de cette base, Sabunde s'efforce de prouver que « Dieu produit Dieu de sa substance », et l'un de ses arguments, c'est que si Dieu a voulu et pu produire le monde du néant, à plus forte raison devons-nous dire qu'il a voulu et pu produire quelque chose de sa substance, mode de production bien plus parfait. Il y a une grande analogie entre ces procédés et ceux de Raymond Lulle.

On le voit, Sabunde, loin d'appartenir à l'école d'Occam, lui est absolument opposé. Tandis qu'Occam et ses disciples ont recours à la révéla-

tion pour établir la certitude des vérités même purement philosophiques, Sabunde, au contraire, a recours à la raison naturelle pour connaître et pour prouver les vérités qui relèvent de la révélation. Les partisans de l'ontologisme pourraient, avec plus de raison, le réclamer pour un des leurs, car Sabunde reconnaît la valeur scientifique de la preuve ontologique en ce qui touche l'existence de Dieu, et ses attributs, comme fondement *a priori* et norme primitive de l'ordre moral. En ce point il a précédé Descartes, et il l'a dépassé par les applications à l'ordre pratique de la démonstration ontologique.

D'un autre côté, le philosophe espagnol ne plaça point, comme Descartes, toute sa confiance dans la preuve ontologique ; il se servit de plusieurs autres arguments, entre autres de l'argument moral, employé plusieurs siècles après, par Kant, et qui constitue précisément l'un des caractères les plus remarquables de sa Philosophie.

Sabunde démontre l'existence de Dieu en prenant pour point de départ l'ordre pratique. L'homme, nous dit-il, fait des œuvres bonnes et mauvaises, dignes par conséquent de récompense ou de châtiment ; mais l'homme ne peut ni se récompenser ni se punir lui-même ; il faut donc qu'il existe un être supérieur à l'homme qui ait la puissance de punir les actions qui sont contraires à l'ordre moral, et de récompenser les bonnes. « Ainsi », conclut Sabunde, « le libre arbitre de l'homme démontre, qu'il est nécessaire que

l'homme ait un supérieur qui puisse équitablement le récompenser ou le punir suivant ses œuvres... le libre arbitre prouve donc qu'il y a un Dieu ». Est-il nécessaire de faire remarquer que cette théorie de Sabunde contient le fonds de la *Critique de la raison pratique*, qui est l'un des plus légitimes titres de gloire du philosophe de Kœnigsberg.

Disons pour conclure que Sabunde représente une réaction solide, pratique, féconde et positive, contre la tendance sceptico-nominaliste qui régnait alors dans les écoles ; de lui on peut dire, qu'il ferme glorieusement le cycle de la Philosophie scolastique dans la période de domination à peu près exclusive, et avant la naissance de la Philosophie moderne. Jörg dit avec grande raison que Sabunde « en posant la connaissance de soi-même comme fondement de sa théologie philosophique, ne fit que répéter ce que, à la suite de saint Augustin et des docteurs de Saint-Victor, avaient enseigné saint Thomas et son école ; il suit pas à pas le Docteur Angélique et Albert le Grand.

Quiconque, en effet, lira l'ouvrage de Sabunde surtout dans les éditions latines primitives, se convaincra aisément que, dans le fond, sa doctrine philosophique est identique à celle de saint Thomas. Dans les questions psychologiques, la conformité des idées est complète [1].

1. Qu'on lise par exemple le passage suivant qui résume en peu de mots trois conclusions de la psychologie du Docteur Angélique : Di-

§ LXXXIII. — ÉCOLE MYSTIQUE.

Au milieu des luttes entre thomistes et scotistes, et en présence des doctrines sceptico-nominalistes et du formalisme de l'école occamiste, apparurent quelques esprits qui, ou se jetèrent dans le sein du mysticisme, ou donnèrent une direction mystique à leurs spéculations et à leurs travaux scientifiques. A la première appartiennent :

a) *Eckart*, ordinairement appelé le maître Eckart, célèbre dominicain allemand, qui fut provincial de son Ordre en Saxe. Son mysticisme exagéré l'entraîna à émettre des propositions erronées qui furent condamnées par le Saint-Siège.

Les erreurs capitales d'Eckart sont les deux suivantes :

1° L'homme doit aspirer, et il peut arriver à une telle perfection mystique et à une telle abnégation de lui-même, que l'espérance de la vie éternelle, même la dévotion et la sainteté, lui soient indifférentes et n'exercent aucune influence sur ses actions et sur sa volonté.

2° L'homme peut arriver à s'unir à Dieu et à se

versitas igitur organorum et instrumentorum in corpore arguit diversitatem potentiarum et virtutum in anima. Sunt tamen etiam aliquæ potentiæ in anima, quæ non exercentur per organum. Et quia omnes operationes procedunt ab anima, necesse est quod tot sint virtutes, tot officia, tot potestates in anima, quot sunt operationes dissimiles inter se...

Istæ (intellectus et voluntas) non sunt colligatæ nec conjunctæ cum corpore, nec cum organo corporali, sed sunt per se operantes sine corpore, nec organicæ.

transformer en lui, de telle manière qu'il arrive à perdre son être propre et sa conscience personnelle dans la divinité, se changeant en Dieu, à peu près comme le pain est changé au corps du Christ dans l'Eucharistie : en un mot, le quiétisme et le panthéisme sont les deux erreurs que renfermait plus ou moins explicitement la doctrine mystique d'Eckart.

b) Il n'en fut pas de même pour son compatriote *Jean Tauler*, qui sut éviter l'écueil du panthéisme et du quiétisme, bien que parfois il exprime avec une certaine dureté de termes sa doctrine de l'anéantissement de la volonté propre dans la volonté divine [1].

Le caractère distinctif de Tauler est la préférence qu'il donne à la science mystique et principalement à la connaissance de Dieu et des choses divines, acquise par les procédés de l'ascétisme. Pour lui, la science véritable est celle qu'on apprend dans la passion de Jésus-Christ et non dans les collèges de Paris, — *non in Parisiorum collegiis, sed Christi passione discimus ;* parce que dans la première, l'homme apprend toute la sagesse, — *omnem illic addiscit sapientiam*, — car Jésus-Christ est un livre supérieur à tous les livres, et l'Es-

1. D'après ce célèbre mystique, l'homme arrivé au sixième degré du renoncement de la volonté, « adeo suam amittit atque deponit voluntatem, ut omni voluntate suo modo penitus destituatur, ita ut neque bonum velit, neque malum, sed nihil omnino, omni prorsus voluntate nudatum in illo *Nunc*, nudam Dei voluntatem minime cognoscit, atque ea propter, omni voluntate deposita, Deum intra se velle sinit ». *Institut. mystic.*, cap. XXXVI.

prit-Saint est le maître de cette école supérieure à toutes les autres ; de telle sorte que les autres écoles sont des écoles mortes si on les lui compare : *Præter hanc ergo scholam, omnes aliæ scholæ prorsus mihi emortuæ sunt. Præter hunc magistrum, quotquot alii sunt pædagogi, mihi penitus alieni sunt : præter hunc denique librum, omnes alii codices, clausi mihi sunt atque incogniti.*

Comme presque tous les mystiques chrétiens, le mystique dominicain reconnaît comme manifestation suprême de la raison humaine dans la vie présente, la contemplation intuitive et obscure à la fois (*in divina absque modo immorari caligine*), l'intuition silencieuse (*in silenti unitate contueri*), de laquelle on ne peut se former une idée approximative qu'en lisant, dans les écrits de Tauler, sa description, ses effets, ses propriétés. L'idée que les mystiques se forment de l'essence divine est vraiment sublime. La conception de Tauler à ce sujet est des plus remarquables par l'élévation et la profondeur des pensées ; on distingue particulièrement la réduction de la multiplicité des choses à l'unité et à la simplicité de l'essence divine, non par identité ou par absorption substantielle, comme le veut le panthéisme, mais parce que Dieu, principe efficient et type de toutes les choses, est à la fois le dernier terme de la simplicité et de l'unité, et, par conséquent, toute multiplicité se réduit à son unité et s'unit dans son essence très simple : *Deus namque in ultimo est simplicitatis seu unitatis termino, in ipso que*

multiplicitas omnis unitur et ad simplicitatem redigitur in una essentia ipsius.

c) Le bienheureux *Henri Suso* († 1365) fut le contemporain, le compatriote et le confrère en religion du Vénérable Tauler ; son mysticisme est orthodoxe comme celui de Tauler et peut-être plus philosophique et plus élevé.

Après avoir affirmé que la véritable Philosophie consiste à connaître Jésus crucifié — *sublimior philosophia, scire Jesum, et hunc crucifixum* — Suso ajoute que, pour arriver à la connaissance parfaite de Dieu, les forces de l'homme, posséderait-il l'intelligence la plus pénétrante, comme Platon et Aristote, ne suffisent pas ; mais il faut que Dieu communique de nouvelles énergies à l'homme : *sed Deus omnipotens, cujus est immensa potestas, novas quasdam vires potest suggerere.*

L'idée que le mystique allemand nous donne de l'essence divine est des plus sublimes. En rigueur de termes, l'essence divine est innommable — *anonymam esse* — à cause de son infinité même, de sa grandeur, de son incompréhensibilité, et surtout, à cause de sa supériorité sur tout mode particulier d'être, sur toute détermination, — *modi nesciam.* — Pour parler d'une réalité quelconque, nous avons besoin de lui donner un nom ; de là les noms que nous donnons à Dieu, comme ceux d'esprit créant et essentiel, de vérité incréée; mais, à parler à la rigueur, et étant donné qu'aucun mot ne peut exprimer son essence pro-

pre on pourrait lui donner le nom d'éternel néant: *Atque hinc posset æternum nihilum dici*[1].

Suso décrit aussi cette opération surnaturelle et mystique, par laquelle l'essence de l'âme s'unit avec l'essence de ce *Nihilum* éternel — *animæ essentia cum Nihihi hujus essentia unitur*, — c'est-à-dire avec l'essence divine; il s'agit d'une élévation extatique qui fait que l'esprit de l'homme sort en quelque sorte de lui-même, se perd dans l'unité divine, et se transforme en une certaine manière en Dieu: *Prout spiritus... extra seipsum in eam unitatem excessit, atque seipsum amisit*

1. Nous donnons en note la plus grande partie de ce texte, afin que le lecteur puisse se former une idée du style et de la doctrine de cet illustre mystique : « Itaque sciendum, eos omnes qui de veritate unquam sermonem habuerunt, in eo consentire, esse quidpiam, quod ommino primum sit, et simplicissimum, et quo nihil sit prius. Hanc impenetrabilem essentiam... omnino esse anonymam. Cum enim, ut tradunt dialectici, nomen, rei nominatæ naturam et rationem exprimere debeat, et jam dictæ essentiæ natura infinita et immensa sit, nec possit ab ulla creatura intelligentia comprehendi, certum est apud omnes probe eruditos, essentiam modi nesciam, etiam anonymam esse. Quamobrem D. Dionysius ait, Deum non esse quidquam eorum quœ nos illi pro creato captu possimus attribuere; quidquid enim hac ratione illi assignatur, id quodam modo falsum est, et ejus negatio vera est. Atque hinc posset æternum nihilum dici.

« Verum enim vero, ubi de re aliqua sermo habendus est, quamvis ea rationem et considerationem omnem excedat, tamen aliquod ei vocabulum assignandum est. Hujus tranquillæ simplicitatis essentia, ejus vita est, atque ipsius vita ejus essentia est. Ipsa est vitalis atque essentialis mens, seipsam intelligens, estque et vivit in seipsa, atque est sua ipsius vita. Non possum hinc explicatius verbis eloqui. Hanc ego sempiternam et increatam appello Veritatem, quæ est ipse Deus ». *Dialogus de Verit.*, cap. II.

in Deum transformatus. Mais le mystique allemand a grand soin de rejeter, et il le fait à plusieurs reprises, le sens hétérodoxe et panthéiste que l'on pourrait attribuer à cette doctrine [1]. L'âme peut se plonger et comme se perdre dans l'intuition de la divinité, mais sans dépouiller sa condition de chose créée [2].

§ LXXXIV. — JEAN GERSON.

Jean Gerson, chancelier de l'université de Paris, fut l'un des hommes les plus remarquables de son siècle tant par sa doctiine et ses écrits que par ses travaux pour l'Église. Au Concile de Constance, et avant, il employa son savoir et son zèle à l'extirpation du grand schisme et il mourut avec une renommée de vertu et de sainteté en 1429.

La plus grande partie de ses œuvres sont ou exégétiques, ou morales, ou mystico-ascétiques. Sa doctrine est une protestation pratique contre la

1. Voici deux textes très formels à ce sujet : « Enim vero, spiritus annihilatio, in simplicem divinitatem excessus.... non ita accipienda sunt, quasi hominis creata essentia in Deum transformetur, ut sit Deus idem quod homo est, nec tamen id homo ob suam ruditatem intelligat, aut quod homo fiat Deus, una substantia in nihilum redacta ». *Dialog. de Verit.*, cap. XV.

« Quod vero jam dictum est, non debet accipi quasi homo penitus mutetur in Deum, ut plerumque sonare videtur.... licet Deus et homo intime conjungantur, manet tamen quisque id quod est ». *Ibid.*, cap. XI.

2. Parmi les mystiques de cette époque, il convient de ne pas oublier Ican *Raysbrok*, et *Thomas a Kempis*.

double tendance subtile et sceptique de l'école nominaliste. Contre la première, Gerson enseigne et proclame la nécessité de la dévotion et de la piété, afin que la Philosophie et la Théologie soient véritablement utiles et capables de faciliter à l'esprit l'intelligence des choses supérieures, — *Vana est philosophia, inutilis est theologia... si non comes affuerit devotio, qua comite, poterit ad intelligentias plurimas evehi.* Et si cela est vrai de toute espèce de connaissances, à plus forte raison est-ce vrai de la connaissance de Dieu. A ce sujet, le Chancelier de Paris, conformément à sa tendance mystique, admet une espèce de connaissance, indépendante de tout le sensible et de l'entendement lui-même, et au moyen de laquelle l'esprit humain s'élève à une connaissance supérieure et *supermentale de Dieu : abnegatis omnibus quæ, vel sentiri, vel imaginari, vel intelligi possunt, ferat se spiritus per amorem in divinam caliginem, ubi ineffabiliter ac supermentaliter cognoscitur Deus.*

Contre la seconde tendance du nominalisme, Gerson affirme la vérité philosophique, et il reconnaît le pouvoir de la raison naturelle pour la connaître avec certitude. A ce point de vue, sa doctrine est identique à celle de saint Augustin, de saint Thomas et de saint Bonaventure. On remarque chez lui une certaine aspiration ontologique que l'on retrouve en saint Augustin et en saint Bonaventure; en dehors de cela, la doctrine de Gerson est généralement la même que

celle de saint Thomas, même dans des questions discutables et d'importance secondaire, comme on peut le voir d'après ce qu'il dit sur les puissances de l'âme humaine, sur leur distinction en organiques et inorganiques [1], sur les sensibles *per se* et *per accidens* comme objet des sens, *ad ea quæ sensibilia sunt per se vel per accidens cognoscenda*, sur l'âme raisonnable comme forme substantielle de l'homme, *quæ secundum Ecclesiæ determinationem est forma propria hominis*, sur la distinction réelle entre l'acte et la puissance, sur la non existence des idées innées, sur le *processus* naturel de la raison quand elle acquiert la science, sur son objet propre, enfin sur cent autres points où il ne fait que reproduire les théories du Docteur Angélique [2].

L'orthodoxie de Gerson, unie à son ascétisme à la fois mystique et pratique, l'ont fait appeler par ses contemporains : *Doctor Christianissimus*.

1. « Ratio est vis animæ cognoscitiva, deductiva conclusionum ex præmissis, abstractiva quidditatum, nullo organo in operatione sua egens. Hæc descriptio per ultimam particulam notat differre rationem a sensualitate, quæ utitur organo ». *Theol. spec.*, cons. 11.

2. Le texte suivant peut servir de confirmation à ce que nous venons de dire : « Conceptiones intelligentiæ qualiscumque, præter primam, quæ Deus est, sunt accidentia vel actus ab intelligentia distincti... Conceptiones intelligentiæ humanæ non sunt hic naturaliter in via nisi in conjuncto vel prævio phantasmate... Conceptiones intelligentiæ humanæ non sunt per impressionem idearum separatarum, ut Plato dicitur posuisse... Anima in prima sui creatione est sicut tabula rasa et capit scientiam suam a sensibus et a phantasmatibus per abstractionem ab hic et nunc, et a materia ; et proinde scientia est de necessariis et æternis ». *Centiloquim de concept.*, part. 6ª.

§ LXXXV. — NICOLAS DE CUSA.

Nicolas de Cusa (*Cusanus*) qui tira son nom de Cusat ou Kuss, bourg sur les bords de la Moselle, naquit en 1401 et mourut en 1464, après avoir été Doyen de Coblentz, Évêque de Brixen et Cardinal. A l'exemple de Gerson, il travailla avec beaucoup de zèle, par ses discours et par ses écrits, à la réforme du clergé et du peuple, et il fut l'un des Pères qui se distinguèrent le plus au Concile de Bâle. L'un des moyens principaux dont il se servit pour procurer l'instruction du clergé et mettre fin à son ignorance, fut l'ordre qu'il donna d'enseigner la théologie de saint Thomas sur les articles de foi et les sacrements ; cela prouve l'importance qu'il donnait à la doctrine de saint Thomas.

Néanmoins, en plusieurs points, les ouvrages du Cardinal de Cusa contiennent des aperçus nouveaux et des théories originales. Aussi a-t-il mérité d'être regardé comme le précurseur immédiat de la Renaissance et de la Philosophie moderne. Sa conception est une vaste synthèse où entrent des éléments anciens et modernes, philosophiques et théologiques, mystiques et mathématiques. Pour peu que l'on ait lu ses traités : *De venatione sapientiæ*, *De conjecturis* et *De docta ignorantia*, on y remarque un mélange curieux d'idées originales, aréopagitiques, thomistes, mystiques, philosophiques et mathématiques, de tendances lulliennes et de réminiscences platoniciennes, le

tout imprégné d'idées et de tendances critico-sceptiques.

D'accord avec l'Aréopagite, et après avoir partagé la théologie en affirmative, négative et mystique, le Cardinal de Cusa affirme que la vérité considérée en elle-même ne peut être connue par l'homme, parce qu'elle dépasse toutes ses facultés de connaissance. La science humaine ne dépasse pas les limites de la conjecture, et le degré le plus haut de cette science, la sagesse véritable de l'homme, consiste dans une *docte ignorance*, c'est-à-dire, à savoir que la vérité en elle-même ne peut être pleinement saisie par l'homme.

Conformément à cette thèse, Nicolas de Cusa admet dans l'homme deux facultés intellectuelles : la raison — *ratio*, et l'entendement — *intellectus*, et il ajoute que la première appartient à la partie sensible, et que, par conséquent, elle est commune aux hommes et aux animaux. Son acte propre est le raisonnement, tandis que l'acte propre de l'entendement est la simple intellection, la vision intellectuelle, — *simplex intellectio, visio intellectualis*. — Au moyen de cette vision, l'entendement s'élève à la connaissance supérieure de la vérité possible en cette vie, c'est-à-dire à la docte ignorance, tandis qu'au moyen du raisonnement qui est l'acte propre de la raison, nous atteignons seulement la connaissance imparfaite, c'est-à-dire la connaissance conjecturale de la vérité.

Sur le terrain de la métaphysique, la pensée du

Cardinal paraît quelquefois se confondre avec la pensée panthéiste, et ses formules obscures, étranges et ambigües ont une certaine saveur hégélienne. Dieu, être infini, dit-il, n'est pas seulement au sommet de toutes les antithèses et de toutes les oppositions de l'être ; il est encore l'unité absolue, l'*involutio* parfaite de toutes ces oppositions. L'opposition a seulement lieu dans la sphère de l'*altérité* (*alteritas*), tandis que l'unité absolue, Dieu, est supérieur à toute *altérité*, et c'est pourquoi il est l'unité, l'identité absolue des oppositions.

Dieu est réellement tout ce qui peut être, et par conséquent, ce que l'on peut penser de plus grand, mais il est en même temps ce qui peut être de plus petit, parce qu'il ne peut être moindre que ce qu'il est. Donc Dieu est simultanément le plus grand et le plus petit ; mais cette antithèse, que l'on ne peut concevoir dans la sphère de l'*altérité*, disparaît en Dieu, en qui les deux termes s'identifient.

Cette doctrine, incompréhensible pour la raison, parce que la pensée discursive se meut seulement dans la sphère de l'altérité, ne l'est pas pour l'entendement, qui, par l'intuition intellectuelle, s'élève à la sphère de l'unité. De là vient que, bien que le principe de contradiction soit la loi suprême de la raison, il ne l'est pas de l'entendement : sa loi suprême est le principe de coïncidence : *coincidentia oppositorum, coincidentia contradictoriorum.*

L'univers est un tout animé et organique, où tous les êtres existent dans l'unité et la multiplicité, de telle sorte que chaque chose est en chaque chose, et tout est en tout, car on peut dire qu'en chaque individu est tout l'univers d'une manière abrégée, en vertu d'une certaine involution — *involutio*. Ce qui est en Dieu unité absolue, est dans le monde à l'état de multiplicité : en Dieu toutes les choses sont une seule chose ; dans le monde, les choses sont sujettes à la multiplicité, en ce sens qu'une essence existe comme distinguée d'une autre essence. En d'autres termes : Dieu est l'involution, l'embrassement — *complicatio*, l'enveloppement de tout l'être, — *Deus complicite est omnia ;* — le monde est l'écoulement de tout l'être, il est tous les êtres d'une manière abrégée, — *contracte* — et déterminée en vertu de la multiplicité qui constitue l'*altérité*. Tout ce qui existe en Dieu, existe aussi dans le monde, avec cette différence qu'il existe en Dieu comme unité absolue et dans le monde comme unité déterminée par la multiplicité. Si Dieu est *quid Maximum*, le monde est aussi *quid Maximum ;* tous les deux sont une même réalité ; Dieu l'est absolument, tandis que le monde ne l'est que d'une manière abrégée, dispersée et multipliée.

Ces idées et ces expressions, prises dans leur sens direct et naturel, pourraient être qualifiées de panthéistes. Mais si l'on tient compte de l'orthodoxie personnelle du Cardinal de Cusa, de ses protestations contre le panthéisme, de sa doctrine

sur la création du monde *ex nihilo* et sur la liberté parfaite de Dieu dans cette création, il est juste d'interpréter bénignement ces idées et ce langage.

Le Cardinal de Cusa fut aussi un homme très versé dans les mathématiques et dans les sciences physiques. Sous ce rapport, ses traités : *De reparatione calendarii*, — *De staticis experimentis*, — *De mathematicis complementis*, sont des plus remarquables. Malheureusement les idées d'Occam et son nominalisme qui dominaient dans les écoles, étouffèrent les germes de réforme et de restauration déposés dans les ouvrages de Nicolas de Cusa, surtout en ce qui concerne les sciences physiques et mathématiques. Si, sur le terrain proprement philosophique, Cusa fut le précurseur naturel de la Renaissance, on peut dire que sur le terrain astronomique il devança Copernic. On sait, en effet, que celui-ci s'inspira de la théorie du Cardinal de Cusa, particulièrement en ce qui touche la rotation de la terre sur elle-même.

§ LXXXVI. — JEAN DE TORQUEMADA ET ALPHONSE DE MADRIGAL.

Parmi les contemporains illustres de Gerson et de Nicolas de Cusa, il faut citer les Espagnols Jean de Torquemada (1388-1468), religieux dominicain et Cardinal de la sainte Église Romaine, et Alphonse Tostat, nommé aussi *Abulensis*,

parce qu'il fut Évêque d'Avila, dont la cathédrale garde le tombeau.

Sans être à proprement parler des philosophes, ils furent deux écrivains qui reflètent non seulement la science ecclésiastique, mais surtout la Philosophie espagnole de cette époque. Les idées de la Philosophie scolastique, particulièrement celles de saint Thomas, servent de base à leurs spéculations et à leurs polémiques, et elles forment comme la trame générale de leurs écrits; on peut dire que, malgré les différences profondes qui séparent ces deux remarquables écrivains sur le terrain théologique, ils marchent presque complètement d'accord en Philosophie [1].

1. L'on sait, en effet, que Jean de Torquemada réfuta avec énergie et avec une grande abondance de doctrine certaines assertions de Tostat, plus que téméraires, puisqu'il fut obligé de comparaître devant Eugène IV pour se défendre et pour expliquer ces propositions. L'une d'elles disait que Dieu n'absout ni de la peine ni de la faute, et qu'aucun prêtre n'en peut absoudre : *Quod a pœna aut a culpa Deus non absolvit, nec aliquis sacerdos absolvere possit.*

Cette proposition de Tostat, qui, comme l'observe très bien le P. Mariana, « scandalisait les ignorants et ne plaisait pas aux savants », fut vigoureusement attaquée, avec quelques autres assertions du même auteur, par Jean de Torquemada. Mais le point où se manifesta de la manière la plus énergique et la plus vive l'antagonisme doctrinal entre l'Évêque d'Avila et le Cardinal dominicain, fut celui qui a trait à l'autorité du Souverain Pontife. Tandis que le second affirmait et défendait la puissance suprême du Pape dans l'Église universelle, son infaillibilité dogmatique et la supériorité du Souverain Pontife sur le Concile général, Tostat s'exprimait sur ce sujet comme aurait pu le faire le gallican le plus exagéré. Il ne se contente point de subordonner l'autorité du Pape à l'autorité du Concile, il affirme clairement que le Pape

Ce n'est point seulement Torquemada, disciple fidèle de saint Thomas et défenseur de sa doctrine, qui suit les traces du Docteur Angélique, dans les questions philosophiques : on observe la même chose en Tostat. La condition de l'âme humaine comme forme substantielle de l'homme, son individuation en vertu de son *unibilité*, c'est-à-dire, de son rapport à *tel* corps, son immortalité et les raisons de cette immortalité, l'origine des idées, le nombre et la nature de ses facultés, la théorie de l'entendement agent et de l'entendement possible, et une foule d'autres questions

peut errer dans la foi, — *sed etiam circa fidem potest Papa ignorare et errare et effici hæreticus*, et il ajoute, en conséquence, qu'alors même que le Pape condamnerait une proposition comme hérétique ou déclarerait qu'un auteur est hérétique, il n'est pas nécessaire que cela soit vrai : car il est très possible que le Pape tombe sur ce point dans l'erreur : *Ex quo apparet, quod dato, quod Papa damnet aliquam conclusionem tanquam hæreticam, vel aliquem auctorem dicat hæretice sensisse, non sequitur necessario illam conclusionem esse hæreticam aut auctorem illum hæretice sensisse, quia potest esse quod Papa erraverit.*

Il y a plus encore : c'est la préférence qu'il donne aux hommes doctes sur l'autorité du Pape quand il s'agit de déterminer la vérité, même dans les choses qui ont trait à l'Écriture Sainte : *quantum ad determinationem veritatis etiam in Sacra Scriptura, magis standum est dictis doctorum virorum quam dictis Papæ.*

De là au libre examen de Luther, il n'y a pas loin ; aussi le P. Buriel était-il dans le vrai lorsqu'il qualifiait de téméraires certaines propositions de Tostat, et rien n'était plus justifié que la résistance opposée par l'université d'Alcala au gouvernement, lorsque celui-ci, inspiré par le jansénisme français, voulut que l'on remplaçât dans l'enseignement les ouvrages de saint Thomas et des autres scolastiques par ceux de Tostat et d'Alonso de Carthagène.

philosophiques que l'on rencontre çà et là dans ses écrits, spécialement dans les exégétiques, sont résolues conformément à la doctrine d'Aristote, des scolastiques en général, et de saint Thomas en particulier. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à consulter les ouvrages de Tostat, notamment ses Commentaires sur l'Exode et sur l'Évangile de saint Mathieu. Même dans les questions d'importance secondaire, les opinions de l'Évêque d'Avila sont généralement les mêmes que celles de saint Thomas; il ne s'en écarte que sur des points d'ordre très accessoire ; on peut citer par exemple son opinion sur l'entendement agent et l'entendement possible, entre lesquels il paraît n'admettre qu'une distinction de raison, tandis que saint Thomas admet une distinction réelle.

Tostat pense que l'inégalité intellectuelle qui existe entre les hommes ne dépend pas exclusivement du plus ou moins de perfection des organes sensibles, comme certains l'ont prétendu, mais aussi de la différence de lumière que Dieu donne à chaque homme dans l'entendement agent. — *Deus est qui potest dare nobis majus intellectus agentis lumen*, — de telle sorte qu'une plus grande perfection de l'intelligence [1] vient d'une plus grande lumière de l'entendement agent et d'une meilleure disposition.

1. « Magis aut minus acutius aut hebetius intelligere provenit ex acumine intellectus : acumen autem intellectus consistit in duobus ; primo, in quodam lumine intellectus agentis ; secundo, in dispositione organo-

Parmi les écrits de l'Évêque d'Avila, il y en a de strictement philosophiques, ou qui se rattachent à des problèmes philosophiques. Tel est, entre autres, celui qui a pour titre : *De statu animarum post hanc vitam*, dans lequel il mentionne et discute les théories des anciens philosophes sur l'existence de Dieu et sur l'immortalité de l'âme. Parlant des arguments allégués en faveur de l'immortalité par Cicéron, il dit, avec un certain air de raillerie, et non sans quelque justice, qu'il a prouvé l'immortalité de l'âme, — *rhetoricis quidem suasionibus magis quam materialibus fulcimentis solidioribus.*

§ LXXXVII. — FIN DE LA PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE.

En parlant de la fin de la Philosophie scolastique, nous n'entendons pas parler de sa mort ou de sa disparition, car nous la verrons bientôt renaître avec une nouvelle vigueur, et traverser les siècles, soumise à des fortunes variées, jusqu'à nos temps, où nous sommes les témoins de sa restauration pleine de fécondité et de vigueur. On peut en effet dire de la Philosophie scolastique, ce que, dans une autre occasion, nous avons dit de son plus illustre représentant [1] : ses vicissitudes, son triomphe, sa décadence et sa restauration, sont

rum phantasticorum subservientium intellectui. Lumen intellectus agentis ...est in quibusdam major, in quibusdam minor ». *Opuscul. su . Ecce Virgo conc.*, p. 56.

1. *Estudios sobre la Filosofia de santo Tomas.* Introd.

en rapport étroit avec les vicissitudes, le triomphe, la décadence et la restauration du catholicisme et des institutions chrétiennes.

Considérée dans son fond et dans son essence, la Philosophie scolastique ne peut périr ; elle durera autant que le monde, car elle est l'épanouissement logique et scientifique de l'idée chrétienne; elle est une efflorescence naturelle et spontanée de la religion de Jésus-Christ, qui durera jusqu'à la consommation des siècles.

Toutes les écoles ont disparu en tant qu'écoles; elles n'ont pu résister ni aux vicissitudes des temps, ni à l'assaut des autres systèmes, et il est digne de remarque que les seuls éléments de ces écoles qui nous ont été transmis, sont précisément ceux que s'est assimilée la Philosophie scolastique. Il n'en va pas de même pour cette dernière : au milieu de la mobilité des choses humaines, du choc des systèmes philosophiques, du flux et du reflux perpétuel des opinions, des hypothèses et des théories qui se succèdent dans le champ de la science, au milieu enfin, et en dépit de toutes les vicissitudes philosophiques, morales, religieuses, scientifiques, politiques et sociales qui remplissent l'histoire, elle a toujours conservé sa doctrine, ses méthodes et ses principes essentiels, et elle a toujours eu des maîtres et des disciples voués à son enseignement et à sa propagande. Et ce qui est arrivé jusqu'à présent arrivera dans l'avenir, parce que la Philosophie chrétienne durera autant que le Christianisme ; et la Philoso-

phie scolastique, incarnation véritable de la Philosophie chrétienne, est la recherche rationnelle, la connaissance scientifique des choses par le moyen de la raison, dont les horizons sont agrandis, dont le mouvement est dirigé, et dont les forces sont accrues par la foi chrétienne, par la raison divine.

Lorsque, arrivés au dernier tiers du xv[e] siècle, nous parlons de la fin de la scolastique, nous voulons simplement dire qu'à cette époque finit le règne presque exclusif, général et public de la Philosophie scolastique dans les écoles et dans les universités. A partir de ce moment, elle fut obligée de lutter contre la Renaissance païenne et contre ses fils légitimes, le rationalisme religieux représenté par le protestantisme, et le rationalisme scientifique représenté par la Philosophie moderne.

D'un autre côté, il faut reconnaître que la vigueur, la solidité, la fécondité et l'esprit propre de la Philosophie scolastique souffrirent une grande éclipse pendant les xiv[e] et xv[e] siècles, grâce à l'école d'Occam et à la prédominance de ses doctrines. A ce point de vue encore on peut dire que la vraie Philosophie scolastique prit fin à cette époque, où elle se vit à la fois extérieurement attaquée par les partisans de la Renaissance, et minée sourdement par les représentants de l'école sceptico-nominaliste d'Occam. D'ailleurs la prépondérance qu'obtint cette école fut aussi funeste à la religion qu'à la Philosophie dans l'ordre

religieux, elle fraya la voie au protestantisme et à Luther, qui, comme nous l'avons vu, se forma à l'école d'Occam et adopta ses principes théologiques. En Philosophie, elle contribua puissamment au discrédit de l'ancienne et féconde Philosophie scolastique, et à sa disparition des universités et des écoles publiques ; elle prépara de la sorte le terrain à la Philosophie païenne et rationaliste de la Renaissance, et si elle ne s'empara pas complètement des esprits dans les siècles suivants, on le doit au Cardinal Cajétan et aux théologiens du XVIe siècle, qui travaillèrent à la restauration de la grande Philosophie scolastique du XIIIe siècle, antithèse complète de l'école occamiste.

La régénération religieuse et intellectuelle, menée à terme au XVIe siècle sous l'inspiration du Concile de Trente, procède de saint Thomas, dont la *Somme théologique* fut placée à côté de la Bible et qui avait formé l'esprit des grands théologiens de cette assemblée. En face du Concile de Trente se dresse le protestantisme, qui procède d'Occam par l'intermédiaire de Luther, nourri dans l'école sceptico-nominaliste. Le Concile de Trente est la conclusion naturelle de la doctrine de saint Thomas ; le protestantisme est la conclusion logique et naturelle de l'école occamiste.

Que l'on ne croie pas cependant que nous regardions l'école occamiste comme la cause unique et exclusive de la décadence de la Philosophie scolastique à cette époque. Les spéculations cabalis-

tiques et rabbiniques des philosophes juifs du moyen-âge, les tendances semi-athées et naturalistes issues de l'averroïsme contribuèrent aussi grandement à la dégénérescence et aux égarements de la scolastique. Il faut aussi tenir compte en cette matière de l'influence au moins indirecte exercée par la dépravation des mœurs publiques et privées, par le grand schisme d'Occident avec ses effets naturels : l'anxiété, le doute et la confusion des idées produits dans les esprits, les révoltes du pouvoir civil contre la Papauté, enfin la résurrection du césarisme antique, préconisé par les légistes courtisans des rois.

§ LXXXVIII. — LA PHILOSOPHIE DES ARABES.

Dans le cours de l'histoire de la Philosophie scolastique, nous avons rencontré plus d'une fois les noms de philosophes arabes et juifs ; c'est un signe qu'en dehors de cette Philosophie, mais parallèlement à elle, se produisait un mouvement d'idées dans le sein du mahométisme et du judaïsme, mouvement dont il est impossible de faire abstraction dans une histoire générale, même abrégée, de la Philosophie.

Commençant par la Philosophie des Arabes, nous dirons avec Munk que « durant les premiers temps de l'islamisme, l'enthousiasme qu'excita la nouvelle doctrine et le fanatisme des féroces conquérants, ne laissèrent aucune place à la réflexion,

et on ne put penser à la science et à la Philosophie. Mais, à peine un siècle s'était-il écoulé, que quelques esprits indépendants, cherchant à se rendre compte des doctrines du Coran, admises jusqu'alors sans autre preuve que l'autorité divine de ce livre, émirent des opinions qui devinrent le germe de nombreux schismes musulmans : on vit naître peu à peu différentes écoles, qui plus tard surent revêtir leurs doctrines de formes dialectiques..., et d'écoles théologiques qu'elles étaient auparavant, elles se transformèrent en véritables écoles philosophiques ».

En effet : un siècle après Mahomet apparaissent déjà dans le sein de l'islamisme la secte des *Kadrites*, et celles des *Djabarites* qui, sans parler d'autres points, professaient des opinions opposées touchant la liberté ; les premiers affirmaient que l'homme possède le libre arbitre et qu'il est maître de ses actions, tandis que les Djabarites étaient partisans du fatalisme absolu et refusaient à l'homme toute espèce de liberté. Peu après apparut la secte des *Motazales*, ou *dissidents*, ainsi nommés parce qu'ils s'éloignaient du Coran en plusieurs points, notamment parce qu'ils niaient l'existence des attributs en Dieu, et parce qu'ils affirmaient que l'homme est parfaitement libre et qu'il est la cause unique du bien et du mal dans toutes ses actions.

La nécessité de combattre les théories opposées et de défendre celles qui leur étaient propres obligea ces sectes à chercher des armes dans la dialectique et dans les autres parties de la Philosophie.

De là la transformation de ces sectes en écoles philosophiques, et le développement du mouvement intellectuel au sein de l'islamisme, développement et mouvement sur lesquels la littérature christiano-orientale eut sans aucun doute une influence considérable.

Dans la première moitié du VIII[e] siècle, saint Jean Damascène écrivait sa *Dialectique* et son livre *De Fide orthodoxorum*, qui est une espèce de somme théologique ; ces œuvres durent contribuer à exciter, parmi les musulmans au milieu desquels vivait l'auteur, l'amour pour l'étude des questions les plus importantes de la Philosophie et de la Théologie. En même temps, les Nestoriens, en se répandant dans les provinces de l'Asie-Mineure, en Égypte, en Syrie, en Perse, apportèrent avec eux la littérature grecque, et initièrent les Arabes à ses diverses connaissances, et cela avec d'autant plus de facilité, qu'à cause de l'affinité de leurs opinions sur Dieu et sur Jésus-Christ, les Nestoriens fraternisèrent presqu'aussitôt avec eux.

En Égypte, en Perse et en Syrie, se conservaient de nombreuses réminiscences de la science chrétienne et des différentes écoles qui y avaient fleuri à l'ombre du Christianisme. Quand les sectaires de l'islamisme conquirent ces pays, l'influence philosophique et scientifique, — bien qu'affaiblie, — des fameuses écoles chrétiennes d'Alexandrie et d'Antioche, s'y faisaient encore sentir.

Cette influence et ces germes se ranimèrent sous

l'action des Nestoriens. Humboldt fait observer avec raison, que « les Syriens, race sémitique comme les Arabes, furent ceux qui initièrent ces derniers à la littérature grecque, dont ils avaient reçu la connaissance des Nestoriens persécutés pour crime d'hérésie. Mahomet et Abubekr avaient déjà à la Mecque des relations d'amitié avec les médecins formés dans la célèbre école d'Édesse que les Nestoriens avaient fondée en Mésopotamie ».

On voit par là que le mouvement philosophique parmi les Arabes fut dû avant tout à leur contact avec les chrétiens de l'Église d'Orient, particulièrement avec les Nestoriens, qui avaient des écoles publiques où l'on enseignait la dialectique, les mathématiques, l'astronomie et surtout la médecine. De là la prépondérance de cette science parmi les philosophes arabes, de là aussi la préférence qu'obtint parmi eux Aristote, à cause de ses travaux dialectiques, de ses tendances empiriques et de ses traités sur les sciences physiques et naturelles. Les œuvres du Stagyrite, avec celles de ses principaux interprètes, Porphyre, Thémistius, Alexandre d'Aphrodisie, et Jean Philopon, forment la base et l'objet principal des spéculations arabico-philosophiques : les versions gréco-syriaques et arabes de leurs écrits servent de point de départ à ce mouvement. Aristote est, pour la Philosophie des sectateurs de Mahomet, le philosophe par excellence, devant qui s'effacent tous les autres, l'écrivain parfait

dont les œuvres ne souffrent aucune retouche, l'homme que les anciens appelèrent, à juste titre, divin, et dans les écrits duquel on ne rencontre rien d'important qui puisse être réfuté [1]. Les scolastiques les plus prévenus pour Aristote, n'atteignent point les Arabes sur ce point.

Avec le temps, les philosophes arabes connurent et étudièrent quelques livres de Platon et des Néo-Platoniciens alexandrins. Ainsi, nous voyons Averroès commenter, ou, pour mieux dire, paraphraser la *République* de Platon ; lui et d'autres philosophes mahométans antérieurs connurent et s'approprièrent certaines idées du platonisme ancien et nouveau, particulièrement celles qui sont connues dans le fameux livre : *De Causis*.

Du reste, ici, comme par ses côtés aristotéliciens, la Philosophie arabe doit son origine et la plus grande partie de ses progrès aux chrétiens qui traduisirent ces œuvres du grec en syriaque et ensuite en arabe. Malgré ses idées antichrétiennes et ses conclusions rationalistes, Ueberwegre connaît que ce fut aux chrétiens de Syrie que les Arabes ma-

1. Voici ce qu'écrit Averroès : « Postquam notuere libri hujus viri (Aristotelis), libri prædecessorum ejus fuerunt abnegati et aboliti... Nullus posteriorum ejus usque ad præsens tempus, quo sunt fere mille et quingenti anni, potuit quidquam addere his quæ ipse tractavit, neque aliquid impugnare quod sit alicujus momenti vel considerationis. Invenini autem hoc in unico individuo est alienum ac maxime miraculosum. Hæc autem, cum reperiuntur in aliquo viro, debent potius ascribi divino statui (flatui ?) quam humano ; et ideo antiqui vocabant eum divinum ». *Oper.* édit. de 1562, tom. IV. in proœmio, *In Libros Physic.*, p. 5ª.

hométans durent non seulement la connaissance des écrits d'Aristote, mais aussi celle de ses disciples et de quelques Néo-Platoniciens ; et après avoir rapporté que Mahomet lui-même avait eu des relations avec des moines nestoriens, il prouve qu'on leur dut les traductions d'Aristote et des autres philosophes grecs faites pendant le VIIIe et le IXe siècle, particulièrement pendant le Xe, et qui servirent de texte et comme de point de départ aux Commentaires des principaux représentants de la Philosophie arabe.

Les mahométans et les Arabes reçurent aussi l'impulsion des chrétiens en ce qui touche la médecine et les sciences physiques. L'auteur même du Coran eut pour médecin et ami le nestorien Hareth de Calda, et l'on sait que de l'école d'Édesse sortirent la plus grande partie des médecins qui initièrent les Arabes à ces sciences. Il est en outre certain que les écoles ou universités fondées postérieurement par les Califes à Bagdad, à Damas et en d'autres endroits, furent dirigées par des savants formés dans les écoles chrétiennes, et principalement par les Nestoriens.

§ LXXXIX. — ÉCOLES PRINCIPALES DE PHILOSOPHIE PARMI LES ARABES, ET LEURS TENDANCES.

Pendant les XIIe et XIIIe siècles, quand la Philosophie, parmi les mahométans, avait atteint pour

ainsi dire son apogée, et que ceux-ci possédaient des notions assez étendues, quoique inexactes et altérées par des traditions fabuleuses, sur l'histoire de la Philosophie, ils avaient coutume de la partager en deux grandes époques. Dans la première, ils plaçaient les *philosophes anciens*, c'est-à-dire, les philosophes grecs, et ils réservaient la seconde aux modernes, aux *philosophes musulmans*. Chacune de ces deux époques est à son tour divisée en deux périodes, et aux points d'intersection se trouvent Aristote et Avicenne. De la sorte, d'après les musulmans, l'histoire de la Philosophie embrasse quatre périodes : — *a*) depuis Thalès, ou, pour mieux dire, depuis l'origine de la Philosophie jusqu'à Aristote ; — *b*) depuis celui-ci jusqu'à Mahomet et aux premiers philosophes musulmans ; — *c*) depuis Mahomet jusqu'à Avicenne ; enfin, — *d*) depuis Avicenne jusqu'à nos temps.

Nous avons déjà dit que les notions des musulmans sur les anciens philosophes et sur leurs systèmes étaient incomplètes, inexactes, pleines d'anachronismes et défigurées par des légendes fantastiques. Quoi qu'il en soit, il ne manqua pas chez les Arabes, comme le fait observer Schmölders, de philosophes qui renouvelèrent et qui discutèrent les principaux systèmes de la Philosophie grecque, principalement dans sa période aristotélicienne. Les représentants du néo-platonisme d'Alexandrie, et principalement Plotin qu'ils avaient coutume d'appeler le *Platon égyptien*, donnèrent lieu à de longues discussions et furent très en

vogue parmi les philosophes musulmans. Aussi voyons-nous réapparaître parmi eux jusqu'aux systèmes les plus radicaux et les plus avancés de la Philosophie grecque, comme le scepticisme et le matérialisme.

Le témoignage des écrivains musulmans eux-mêmes, en effet, prouve que parmi eux ne faisaient point défaut ces sceptiques, ces *sophistes* qui affirmaient que toute notre science se réduit à de simples conjectures, parce que les choses, ou manquent de toute réalité, ou n'ont qu'une réalité inaccessible à la raison humaine. Et ce ne sont point là des affirmations isolées, car dans l'histoire de la Philosophie arabico-musulmane, on fait mention de certains partisans de la doctrine sceptique, appelés *Somanites*, qui érigeaient en système cette théorie ; ils apportaient en leur faveur tous les arguments allégués autrefois par les disciples de Pyrrhon et par Sextus Empiricus.

Les représentants de toutes les nuances du matérialisme ne manquèrent pas non plus. A côté des *Cifatites*, qui, sans nier explicitement la spiritualité de la substance divine, tombaient dans l'anthropomorphisme, en attribuant à Dieu les puissances, les sens et les actes propres de l'homme, nous voyons les *Kharamites*, qui exagérèrent cet anthropomorphisme, et changèrent Dieu en un être matériel sujet aux conditions générales des corps. Cette dernière forme de matérialisme était représentée par une secte plus religieuse que philosophique, qui niait la mis-

sion divine de Mahomet, l'existence de Dieu et la résurrection des corps.

Il est inutile d'ajouter que la Philosophie de l'Islam eut aussi ses panthéistes, ses fatalistes, ses naturalistes, qui ne faisaient aucun cas de la métaphysique et qui rejetaient généralement l'immortalité de l'âme ; nous trouvons aussi des mathématiciens qui n'admettaient de vérité et de certitude que dans l'ordre mathématique et géométrique. Cependant toutes ces sectes et une foule d'autres qui pullulèrent parmi les lettrés musulmans, peuvent être ramenées à quatre classes, qui représentent les quatre tendances fondamentales de la Philosophie parmi les Arabes :

a) L'école qu'on peut appeler *éclectico-philosophique*, parce que l'on y fait profession de philosopher sans tenir aucun compte de la religion, bien que l'on ne combatte pas directement ses doctrines.

b) L'école *rationaliste* qui fait profession de s'en tenir exclusivement à la raison, non seulement dans les choses qui ont trait à la science, mais dans toutes les questions, sans en exclure celles qui tiennent à la religion, dont l'enseignement est soumis à la raison, qui juge de leur vérité.

c) L'école *philosophico-théologique* ou religieuse, qui non seulement subordonnait la raison et la spéculation scientifique aux dogmes religieux, c'est-à-dire, à l'enseignement du Coran, mais qui prétendait encore que ce livre devait

servir de point de départ à toute connaissance.

d) L'école que l'on pourrait appeler *mystique*, ou, pour mieux dire, *mystico-sceptique*, dont les partisans n'admettaient d'autre criterium et d'autre principe de vérité que la foi aveugle dans l'enseignement du Coran, et prétendaient que la raison est absolument impuissante.

Les disciples de cette dernière école étaient généralement connus sous le nom de *Çoufis*, espèce de mystiques qui se subdivisaient en branches différentes. On donnait le nom de *Motakhalims* à ceux qui suivaient la troisième école et de *Motazélites* aux représentants de la seconde école, dont la thèse principale, — sans parler du principe rationaliste — était l'affirmation de la liberté, du mérite et de la responsabilité de l'homme. On réservait généralement le nom de philosophes aux partisans de la première école, qui marchaient à la suite d'Aristote et de ses commentateurs. A cette dernière école appartiennent la plupart de ceux qui représentent, au sein de l'islamisme, le mouvement philosophique.

§ XC. — AL-KENDI.

Le premier qui s'acquit parmi les mahométans la réputation de philosophe fut Al-Kendi, ou Alchindi (*Abu Joseph Alchindus*), dont Casiri écrit qu'il fut illustre par la variété de ses connaissances scientifiques et par son savoir dans la

science grecque, persane et indienne. — *Omnigenæ disciplinæ græcæ, persicæ, indicæ, peritia inter Mahometanos claruit;* — il se distingua spécialement par ses connaissances médicales et philosophiques.

On ignore l'année précise de sa naissance; on sait seulement qu'il fleurit dans la première moitié du IXe siècle, et qu'il descendait de la noble famille de Kenda. Il étudia dans les écoles de Bassora et de Bagdad, et sous le règne des Califes Al-Mamoun et Al-Mo'acen ; il publia un nombre prodigieux d'ouvrages, dans lesquels il traite non seulement de Philosophie, mais aussi de médecine, de mathématiques, de musique, de politique, et de presque toutes les sciences connues et cultivées à cette époque.

De ce grand nombre d'écrits, deux cents, d'après certains auteurs, et dont Casiri cite les titres dans sa *Bibliothèque arabico-espagnole*, on a conservé quelques extraits d'astrologie et de médecine. De ces fragments il paraît résulter :

a) Qu'Al-Kendi suivit scrupuleusement la doctrine d'Aristote et qu'il écrivit des Commentaires sur la plus grande partie de ses œuvres ;

b) Qu'il considérait l'étude des mathématiques comme indispensable pour la Philosophie.

c) Qu'en théologie, il niait, avec les *Motazales* ou dissidents, les attributs positifs en Dieu, craignant de porter préjudice à l'unité absolue de l'essence divine, unité qui constitue une de leurs préoccupations capitales dans l'ordre scientifique.

Al-Kendi, sans échapper au fatalisme de la théologie mahométane, essaya d'expliquer et de concilier la justice de Dieu dans toutes ses œuvres, — *quod omnia opera Dei sunt justa*, avec l'existence du mal, comme on le voit d'après le titre de quelques-uns de ses ouvrages.

Par le nombre prodigieux de ses écrits, par la variété des matières qu'il traite, et par la propagande de ses livres, Al-Kendi dut contribuer efficacement à développer parmi ses coreligionnaires l'amour des études scientifiques et philosophiques. L'un de ses livres, qui est une sorte d'abrégé didactique de la Philosophie, paraît avoir été écrit pour l'usage et pour l'enseignement des Califes et de leurs ministres : *Tabula philosophica ad Califarum et visyrorum usum descripta.*

§ XCI. — AL-FARABI.

On croit qu'Al-Farabi tira son nom de Farabi, ville de Perse, et lieu de sa naissance. Il vécut dans la première moitié du Xe siècle, et mourut en 950. Il fit ses études à Bagdad, sous la direction d'un maître chrétien appelé Jean. Ce philosophe commenta presque tous les ouvrages d'Aristote, en particulier l'*Organum ;* on découvre en effet, en lui, une prédilection marquée pour les études dialectiques.

Le célèbre auteur du *Philosophus autodidactus*, Tofaïl, après avoir affirmé que les livres philoso-

phiques d'Al-Farabi sont remplis de doutes et de contradictions, ajoute que l'une de ces contradictions a trait à l'immortalité de l'âme. Dans ses œuvres morales il donne à entendre que les âmes des méchants souffriront des tourments éternels, et dans ses écrits politiques il affirme qu'elles sont anéanties, que le bien suprême de l'homme est dans la vie présente, et que « ce que l'on prétend posséder en dehors de ce monde n'est que folie et contes de bonnes femmes ». Si ces renseignements sont exacts, il faut admettre qu'Al-Farabi fut l'initiateur des théories sensualistes et matérialistes, suivies et développées par quelques-uns de ses successeurs et fomentées principalement par Averroès avec sa doctrine sur l'unité de l'âme raisonnable.

A la vérité, nous avons toute raison de croire qu'il y a exagération et inexactitude dans ce que dit Tofaïl. Si nous nous en rapportons à d'autres écrivains, particulièrement aux indications que donne Albert le Grand, Al-Farabi enseignait que les facultés sensibles sont liées à la matière dans l'homme comme celles de l'animal, mais il enseignait en même temps que l'entendement est indépendant de la matière, qu'en lui-même il est simple, et que la substance à laquelle il appartient, c'est-à-dire, l'âme raisonnable, survit au corps. Dans l'ordre métaphysique, Al-Farabi, par une série de déductions très en harmonie avec les principes de la raison et de la science, arrive à un concept de Dieu, suffisamment exact et philosophique. Après

avoir prouvé l'existence de Dieu, en prenant pour point de départ l'existence du monde et de ses phénomènes contingents; après avoir démontré qu'il faut arriver à l'existence d'une cause première et nécessaire *a se*, parce que, dans la série des causes, il est impossible d'admettre soit un *processus* infini, soit un *processus* circulaire, Al-Farabi affirme et démontre que cette cause première, Dieu, comme il est parfaitement indépendant et absolument nécessaire quant à son existence, renferme aussi nécessairement quant à son essence les attributs d'infinité, d'immutabilité, d'éternité, d'intelligence, de volonté, de beauté, de sagesse, sans aucun accident. — Dieu est, en outre, le Bien souverain et l'objet suprême de la volonté, et dans sa simplicité infinie, dans son unité absolue, il est à la fois pensée, objet de la pensée, et sujet intelligent, — *intelligentia*, *intelligibile*, *intelligens*. La connaissance de Dieu est la fin propre de la Philosophie ; la perfection morale de l'homme consiste dans sa ressemblance avec la Divinité; mais on doit rejeter comme impossible et comme chimérique l'union intime avec la divinité que préconisent les mystiques, spécialement, lorsqu'ils prétendent que, par cette union, l'homme s'identifie avec l'intelligence suprême, et devient un même être avec la Divinité.

La théorie cosmologique d'Al-Farabi ne paraît pas répondre à l'élévation et à la vérité du concept de Dieu que nous venons d'indiquer. D'après lui, il y a six principes des choses :

a) Le principe divin, ou Dieu, cause première.

b) Les esprits qui vivifient et qui meuvent les sphères célestes.

c) L'entendement agent, substance intellectuelle séparée de l'homme.

d) L'âme.

e) La forme substantielle.

f) La matière première et universelle.

Al-Farabi paraît avoir été le premier qui ait introduit dans la Philosophie arabe la distinction, d'ailleurs assez obscure, de l'entendement humain, en entendement en acte — *intellectus in actu* — entendement acquis — *intellectus acquisitus*, — et entendement possible — *intellectus adeptus* [1]. Loin d'adopter ces théories, les philosophes scolastiques les ont rejetées, ce qui prouve combien est peu solide l'opinion de ceux qui prétendent que la Philosophie scolastique a dû son existence aux Arabes, et a reçu d'eux ses éléments et sa doctrine. Si nous en croyons les renseignements fournis par Casiri, Al-Farabi connut et exposa non seulement les œuvres d'Aristote, mais encore celles de Platon ; il fut un écrivain de grand talent et d'une très vaste érudition, comme le prouve l'*Encyclopédie* qu'il composa, et où il traite de presque tous les objets de la connais-

1. Albert le Grand, qui cite souvent Al-Farabi, lui attribue la conception suivante sur l'entendement *adeptus* : « Adeptus autem intellectus, ut dicit Alpharabius, est quem adipiscitur intellectus noster possibilis ex luce intelligentiæ irradiantis super omnia intelligibilia, et agentis intelligibilitatem in eis, sicut lux in coloribus agit visibilitatem ».

sance humaine. Munk pense que cette *Encyclopédie* si célèbre n'est pas autre chose que l'ouvrage publié en latin sous le titre de *Compendium omnium scientiarum* ou *De scientiis ;* mais cette traduction n'est au fond qu'un abrégé.

Ce qui paraît hors de doute, c'est qu'Al-Farabi fut l'un des premiers et des plus authentiques représentants de l'hétérodoxie musulmane. Pour le philosophe de Farâb, les enseignements de Mahomet et les doctrines du Coran, utiles peut-être pour guider les ignorants et pour contenir le peuple dans l'obéissance, ne signifient rien pour le lettré qui doit s'en tenir uniquement à la raison et aux spéculations scientifiques.

Nous avons déjà vu que, d'après Tofaïl, Al-Farabi niait l'immortalité de l'âme et la félicité de l'autre monde. Il est à remarquer qu'Averroès lui-même, dont l'orthodoxie est aussi douteuse au moins que celle d'Al-Farabi, reproche à ce philosophe d'enseigner que pour l'homme il n'y a pas de félicité plus parfaite que celle que l'on peut obtenir en cette vie ; le reste n'est que fables et contes de vieilles femmes.

Ajoutons qu'Al-Gazzali qui devait connaître à fond les idées d'Al-Farabi, le regarde comme l'un des représentants les plus éminents des principes rationalistes, parmi les disciples de Mahomet. « Ce que je fais », dit le philosophe rationaliste, d'après Al-Gazzali, « je ne le fais pas en vertu de l'autorité de qui que ce soit, mais, après avoir étudié la Philosophie, je comprends très bien ce

qu'est le prophétisme (la doctrine de Mahomet) qui se réduit à une certaine sagesse pratique, et à une perfection morale relative. Ses préceptes ont pour but de servir de frein à la populace, d'empêcher que les hommes se détruisent mutuellement et s'abandonnent à leurs mauvaises inclinations. Quant à moi, je n'appartiens pas à cette plèbe ignorante, et je n'ai par conséquent nul besoin qu'on me mette des lisières; j'appartiens à la famille des savants, je cultive la science, je la connais, elle me suffit, et avec elle je puis me passer de l'autorité ». Après avoir mis ces paroles sur les lèvres des musulmans qui faisaient profession de suivre l'école philosophique, Al-Gazzali ajoute : « Voilà à quoi se réduit la foi de ceux qui étudient la Philosophie des métaphysiciens, comme nous le voyons chez Ibn-Sina (Avicenne) et chez Aboûnaçr Al-Farabi, les plus distingués d'entre eux ».

§ XCII. — AVICENNE.

Trente ans après la mort d'Al-Farabi, en 980, naquit aux environs de Bokhara le célèbre Ibn-Sina, généralement connu sous le nom d'Avicenne. A dix-sept ans, il avait déjà acquis une grande réputation comme médecin, profession qu'il exerça avec honneur et profit à la cour de différents princes et en diverses cités du Daghestan, de la Perse, du Khorassan et de l'Asie-Mineure.

Ayant guéri le roi de Hamadan, d'une grave maladie, il en reçut de grands honneurs, et fut même appelé à la fonction de vizir, ce qui ne l'empêcha point de se livrer à ses travaux littéraires.

Pendant les premières années de sa jeunesse, l'activité de son esprit se concentra sur l'*Isagoge* de Porphyre, les *Mathématiques* d'Euclide et l'*Almageste* de Ptolémée, et à l'âge de vingt-deux ans, comme il le dit lui-même, il écrivit deux ou trois traités de Philosophie. « Après avoir approfondi », ajoute-t-il dans son autobiographie, « la logique, les sciences physiques et les mathématiques, j'abordai la théologie spéculative, mais cette science demeura incompréhensible pour moi jusqu'à ce que le hasard me fit entrer en possession d'un livre d'Al-Farabi, que j'achetai pour trois drachmes dans une boutique de livres ».

Notre philosophe mourut à Hamadan, à l'âge de cinquante-sept ans. Sans parler de nombreux ouvrages ayant trait à l'art de guérir, parmi lesquels on distingue son *Canon de Médecine* [1], qui servit de texte pendant assez longtemps dans quelques écoles de médecine, Avicenne écrivit divers traités de Philosophie, dans lesquels il se

1. *Liber canonis totius medicinæ ab Avicenna arabum doctissimo excussus, a Gerardo cremonensi ab arabica lingua in latinam reductus, et a Petro âtonio rustico placetino î phîâ (in philosophiu) nô mediocriter erudito ad limâ ex omni parte ab erroribꝰ et omni barbarie castigatus....* 1522. A la fin de cette antique et curieuse édition on lit : *Liber Avicennæ lugduni finê sortitus est optatum, opâ (operâ) Jacobi myt, diligentissimi calcographi.*

borne généralement à exposer la doctrine d'Aristote et de ses commentateurs grecs ; cependant il lui arrive plus d'une fois de la modifier et d'adopter des opinions différentes sur quelques points. Averroès, dans son fameux livre *Destructio destructionis*, prétend qu'Avicenne, ou, à tout le moins ses partisans, enseignaient le panthéisme et niaient l'existence de Dieu comme *substance séparée* du monde, comme intelligence subsistante, distincte et séparée des sphères célestes. Tofaïl et d'autres écrivains arabes supposent aussi qu'Avicenne enseignait le panthéisme dans sa *Philosophie orientale*, ouvrage qui n'est pas arrivé jusqu'à nous. Quoi qu'il en soit, il paraît certain qu'Avicenne enseigna, entr'autres, les points suivants :

1° Dieu, comme être parfaitement un, produit seulement immédiatement *un* être, et par conséquent l'univers, comme ensemble des êtres et des substances, ne procède pas de Dieu immédiatement; il en vient par l'intermédiaire de la première intelligence, effet immédiat de Dieu. Dans cette doctrine on découvre la tendance émanatiste du néo-platonisme, surtout si l'on prend garde que cette première intelligence créée produit et crée la seconde, et celle-ci la troisième, lorsqu'elle se tourne vers l'intelligence supérieure et la connaît — *secundam autem cum ad primam se convertens intelligit, tertiam producere*, — ce qui rappelle les théories panthéistico-émanatistes des gnostiques et de Plotin.

2° Conformément à la doctrine précédente sur le *processus* de la création, Avicenne enseignait également que la connaissance que Dieu a du monde est seulement une connaissance universelle, et qu'elle ne s'étend point aux choses singulières, doctrine qui implique la négation de la providence divine. En outre, Avicenne, comme la plupart des philosophes arabes, enseignait l'éternité du monde et de la matière. Pour le philosophe de Bokhara, ce que l'on appelle ordinairement création de l'Univers se réduit, en réalité, à un *processus* d'émanation pour les intelligences et pour les âmes séparées — *ex istis intelligentiis quœdam earum consequitur quamdam sicut causatum causam... ab uno autem et simplici non provenit nisi unum*, — et à un *processus* d'organisation et d'introduction de formes différentes dans la matière, de telle sorte que, pour Avicenne, Dieu doit être appelé *donneur* des formes — *datorem formarum*, — bien plus que créateur des substances matérielles.

La théorie émanatiste d'Avicenne, en cè qui touche les êtres spirituels et les formes intelligentes, peut se résumer comme il suit : de Dieu, être absolu, substance première, intelligence infinie, émane l'intelligence première, qui communique le mouvement au premier ciel. De cette première intelligence, émanation primordiale de Dieu, émane à son tour une seconde intelligence qui meut le second ciel, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on arrive, au moyen d'émanations décrois-

santes, à l'intelligence chargée de communiquer le mouvement à la dernière sphère céleste, origine et principe de l'entendement agent de l'homme. De la sorte, ce qu'avec Aristote nous nommons l'*intellect agent* doit son origine à l'intelligence qui met en mouvement la sphère céleste la plus rapprochée de nous.

Il faut remarquer que parfois Avicenne appelle Dieu, l'Intelligence suprême, *entendement actif*, qu'il ne faut pas confondre avec l'intellect agent d'Aristote. Ajoutons qu'ici, sous l'inspiration des idées néo-platoniciennes, Avicenne reconnaît et admet que notre âme, même dans la vie présente, peut rompre ou relâcher les liens qui l'unissent au corps et s'élever à l'union intime avec Dieu, Intelligence active suprême. Pour légitimer cette conclusion, Avicenne abandonne la théorie d'Aristote sur le composé humain, il affirme que les relations entre le corps et l'âme sont semblables à celles qui existent entre le moteur et le mobile, entre l'agent et son instrument.

3° Suivant Averroès, Avicenne enseigna que l'âme humaine est cause efficiente des autres formes substantielles, qui sont introduites dans la matière par l'action de l'âme [1]; on peut recon-

1. « Dixit (Avicenna) in sexto suæ abbreviationis *De Anima*, quod anima non est illud in quo sunt omnes formæ tantum secundum esse intelligibile et sensibile, sed est illud quod ponit omnes formas in materiis et creat eas ». *Averr.* op., t. VIII. *Metaphys.*, lib. VII, cap. x.

naître dans cette doctrine une réminiscence confuse des théories néo-platoniciennes.

4° Il attribue à l'imagination et à la volonté de l'homme le pouvoir, non seulement de produire des changements dans son propre corps, mais encore dans les corps extérieurs, même des pluies, la stérilité, et d'autres phénomènes analogues : *est hoc dominium tale, ut per voluntatem talis animæ, fiant pluviæ, sterilitates, et homo dejiciatur ab equo, et infirmetur et sanetur.*

Cette doctrine, qui dut exercer de l'influence sur certaines croyances et pratiques superstitieuses des derniers siècles du Moyen-Age, peut être regardée comme le prélude du spiritisme moderne, avec lequel il se rencontre jusque dans la théorie particulière des *mediums.* Avicenne et ses disciples, au témoignage de Camperius, enseignaient que ce pouvoir supérieur est le privilège de quelques âmes : *Nec tamen id dicunt omnibus animabus esse commune, sed quarumdam esse privilegium singulare.*

5° Avicenne non seulement enseignait que les sphères célestes sont animées et mues par les Intelligences, c'est-à-dire par les Anges, ce qui était l'opinion commune parmi les Arabes, mais il leur attribuait encore l'imagination, doctrine qui ouvre le chemin au sensualisme en psychologie, car elle tend à effacer la ligne qui sépare les sens de l'entendement.

En parlant de la destinée finale de l'homme, ou de ce qui constitue sa félicité et sa perfection

suprême, Avicenne laisse assez clairement entrevoir qu'il tenait pour méprisables et erronés les enseignements du Coran sur ce point [1]; et en sa qualité de philosophe, il place la félicité véritable et la perfection de l'homme dans l'union avec Dieu comme vérité première, dans la possession des biens de l'âme, et non dans les grossiers plaisirs corporels, comme le suppose la loi de Mahomet.

Ces idées du philosophe de Bokhara si peu conformes aux principes et aux tendances du Coran ; les théories et les opinions que nous avons déjà signalées, et qui, au point de vue musulman, sont très hétérodoxes, sans parler d'une foule d'autres que lui attribuent Averroès et Mainonides, furent cause qu'Avicenne fut réputé par ses coreligionnaires pour un rationaliste et un incrédule. Aussi Al-Gazzali, qui, comme nous l'avons vu précédemment, place Avicenne à côté d'Al-Farabi, parmi les ennemis du Prophète de l'Islam, le présente en d'autres endroits comme « l'un de ceux de qui la foi a été affaiblie et altérée, jusqu'au point de ne plus croire au dogme du pro-

1. Voici en quels termes il s'exprime au livre IX, chapitre VII, de sa *Métaphysique*. « Lex nostra, quam dedit Mahomethus, ostendit dispositionem felicitatis et miseriæ, quæ sunt secundum corpus, sed est alia promissio quæ apprehenditur intellectu. Sapientibus vero theologis multo major cupiditas fuit ad consequendum hanc felicitatem, quam corporum, quæ quamvis daretur eis, non tamen attenderunt eam, nec appretiati sunt eam comparatione felicitatis, quæ est conjunctio Primæ Veritati ».

phétisme »; comme un des philosophes « qui traitent les dogmes religieux comme les enseignements de la Philosophie »; enfin comme l'un de ceux qui ont le plus efficacement contribué à répandre parmi les musulmans l'incrédulité et l'indifférentisme religieux.

Avicenne écrivit un traité spécial pour combattre les inepties de l'astrologie judiciaire, dont il démontra la vanité et les périls par des raisons mêlées de railleries et de sarcasmes. Outre les caractères que nous venons d'indiquer, la doctrine d'Avicenne se distingue par sa tendance à amalgamer la Philosophie aristotélico-arabe avec celle des néo-platoniciens d'Alexandrie.

Nous avons déjà dit qu'Avicenne est plus connu comme médecin que comme philosophe, et certainement ses ouvrages sur la médecine ont en général un mérite plus solide que ses écrits philosophiques.

§ XCIII. — ALGACEL.

Vers le milieu du XI[e] siècle (1058) naquit à Tous, ville du Khorassan, Al-Gazali ou Al-Ghazali — l'*Algacel* des scolastiques, qui acquit une grande célébrité parmi ses coreligionnaires comme théologien et comme philosophe, et qui mourut en 1111. Il dirigea le collège de Bagdad, enseigna dans les écoles de Jérusalem, de Damas et d'Alexandrie, et écrivit de nombreux ouvrages ayant avant tout pour but de réhabiliter l'islamisme comme reli-

gion, d'affirmer et de défendre sa supériorité en face des autres religions, en face surtout de la Philosophie qui, avec Al-Farabi et Avicenne, avait porté de si rudes coups à la doctrine de Mahomet. De là la renommée qu'il obtint parmi ses coreligionnaires qui avaient coutume de l'appeler : l'*ornement de la religion* et le *témoin de l'islamisme.*

Laissant de côté ses écrits purement théologiques qui ne sont pas de notre ressort, et nous en tenant aux ouvrages philosophiques, ou à ceux qui ont directement trait à la Philosophie, dont le texte nous est parvenu plus ou moins intact, nous devons citer parmi les plus importants :

a) Le traité [1] où il expose les raisons principales qui militent en faveur du scepticisme philosophique, et qui tendent à prouver que la vérité peut seulement se rencontrer dans le mysticisme ou *soufisme.*

b) Le traité dans lequel Al-Ghazali expose sommairement les théories généralement enseignées par les philosophes, et qui a pour titre : *Les tendances des philosophes.* Il fut traduit en latin vers la fin du XII[e] siècle par l'espagnol Dominique Gundisalvi, et il fut publié à Venise au commencement

1. Schmolders, en traduisant et en publiant le livre d'Al-Ghazali dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, lui donne le titre suivant : *Ce qui sauve des égarements et ce qui éclaircit les ravissements.* D'après M. Munk, l'épigraphe de ce traité d'Al-Ghazali pourrait se traduire par : *Délivrance de l'erreur, et exposé de l'état vrai des choses.*

du XVIe siècle sous le titre de *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*. Ce livre est un résumé de la Philosophie péripatéticienne, telle que la comprenaient et l'expliquaient les philosophes musulmans, particulièrement Al-Farabi et Avicenne.

c) Le traité qui porte ce titre significatif : *La destruction des philosophes*, et dans lequel Al-Ghazali s'efforce de mettre en évidence les erreurs des philosophes, l'inefficacité de leurs démonstrations, la vanité de leurs doctrines et de leur prétendue science. Grande fut la renommée et terribles furent les effets de ce fameux livre d'Al-Ghazali pour la Philosophie arabe, car on peut dire que sa décadence commença visiblement dès l'apparition de la *Destructio philosophorum*. Ni les travaux d'Avempace et d'Averroès, ni la réfutation que celui-ci, sous le titre de *Destructio destructionum*, fit du livre d'Al-Ghazali, ne purent relever la Philosophie musulmane ni guérir les blessures faites par le philosophe de Tous dans sa *Destructio philosophorum*.

La vie intellectuelle d'Al-Ghazali embrasse trois périodes.

La première répond à l'étude et à la connaissance de la Philosophie et des autres sciences, telles qu'on les enseignait alors dans les livres et dans les écoles.

Dans la seconde période, que l'on pourrait appeler critico-sceptique, Al-Ghazali soumet à une critique sévère et universelle les différents systèmes philosophiques, et il en arrache les fonde-

ments, grâce à un doute méthodique assez semblable à celui de Descartes. La science, dit en substance le philosophe de Tous, ne mérite ce nom qu'autant qu'elle est dotée d'une certitude et d'une évidence qui exclue toute erreur et tout doute [1]. Mais cette certitude absolue et scientifique ne peut être produite, ni par l'enseignement humain, qui n'est ni évident, ni uniforme ; ni par les sens dont les jugements sont souvent opposés à ce qu'enseigne et juge la raison ; ni même par celle-ci, considérée en tant qu'elle adhère aux premiers principes et qu'elle possède les idées générales [2], parce qu'il est possible qu'une intelligence supérieure à la nôtre perçoive ces choses d'une manière différente. Ces doutes augmentent, si l'on prend garde qu'il est très possible que notre état de veille soit un état de véritable sommeil

1. « Il m'était évident que la connaissance certaine doit être celle qui explique l'objet à connaître de telle manière qu'aucun doute n'y reste, et que toute erreur et toute conjecture y soient désormais impossibles ». *Délivrance de l'erreur, et Exposé*, etc. Trad. de Schmœlders, pag. 19. De l'*Essai sur les écoles phil.*, etc.

2. « Peut-être », me dis-je, « il n'y a d'assurance que dans les notions de la raison, c'est-à-dire, dans les principes primitifs, tels que : dix est plus que trois ; une même chose ne peut être créée, et être de toute éternité, exister et non exister. Mais les perceptions de la sensation me répondirent : Qui t'assure que ta confiance aux principes intellectuels n'est pas de la même nature que ta confiance dans la perception des sens ?... Or, il existe peut-être au-dessus de la perception de la raison un autre juge qui, s'il apparaissait, donnerait un démenti aux jugements de la raison, de même que la raison s'est élevée pour convaincre la sensation de la fausseté de ses jugements ». *Ibid.*, pag. 21.

par rapport à un autre état supérieur, dans lequel les réalités et les certitudes de la vie présente seraient changées en illusions et en apparences analogues à celles que nous éprouvons à l'heure présente dans le sommeil. Enfin, la démonstration qui paraît être le moyen le plus naturel et le plus facile pour obtenir la certitude scientifique est impossible, parce que les bases nécessaires de la démonstration sont les premiers principes, c'est-à-dire, les idées primitives de la raison ; or celles-ci étant incertaines comme on l'a vu, jamais on ne pourra fonder sur elles une véritable démonstration : *Donc si celles-ci ne sont pas certaines, on ne saurait établir une démonstration.*

Placé sur ce terrain de scepticisme universel, et désespérant d'acquérir la vérité et la certitude par les forces humaines, Al-Ghazali, qui éprouvait le malaise inhérent au doute universel, trouva la vérité qu'il cherchait avec anxiété, en Dieu, qui voulut, dans sa miséricorde, lui rendre la paix et la tranquillité de l'âme. S'il sortit de l'abîme du scepticisme, ce ne fut certainement pas par des preuves et par des raisonnements systématiques, mais ce fut par un rayon de lumière que Dieu versa dans son cœur. — « Cela ne se fit pas par composition de preuves et par raisonnements systématiques, mais par un éclat de lumière que Dieu me jeta dans le cœur ». — De là, la troisième période de sa vie intellectuelle, que l'on pourrait appeler *mystico-traditionaliste*, parce que le mysticisme d'Al-Ghazali n'est point un mysticisme

purement ascétique comme celui de la généralité des *soufis*, mais un mysticisme qui avait le regard fixé sur les enseignements du Coran pour admettre ou rejeter les opinions et les doctrines des philosophes et des savants.

A cette troisième phase de la vie intellectuelle d'Al-Ghazali, répondent ses deux œuvres principales que nous avons déjà citées. La première, — les *Tendances des Philosophes*, expose et résume les opinions et les théories les plus importantes de ceux-ci, sans défendre ni les unes ni les autres, car son dessein était de les combattre et de les rejeter toutes, comme il le fit dans son second ouvrage, la *Destruction des Philosophes* où, tantôt appelant l'attention sur les théories contradictoires des philosophes, tantôt s'efforçant de prouver la fausseté de plusieurs de leurs opinions, tantôt montrant que ce qu'ils nous offrent comme démonstrations scientifiques sont loin d'être de véritables démonstrations scientifiques, il condamne tous les systèmes philosophiques, et refuse toute valeur scientifique à la Philosophie.

Parmi différents points, Al-Ghazali, s'efforce de démontrer :

a) Que l'opinion des philosophes qui affirment l'éternité de la matière est erronée et fausse ;

b) Que Dieu n'est point seulement l'*ouvrier* du monde, comme ils disaient, mais qu'il en est aussi le véritable créateur ;

c) Que les assertions de ceux qui nient la résurrection des corps, et l'existence du paradis et de

l'enfer, avec leurs joies et leurs tourments éternels, manquent de fondement solide.

d) Que la Philosophie et les philosophes sont impuissants à démontrer que deux êtres primitifs et nécessaires ne peuvent pas exister, à démontrer par conséquent l'unité de Dieu ; on doit dire la même chose de sa simplicité et de son immortalité.

e) Ils sont aussi incapables de prouver avec évidence que Dieu connaît sa propre essence, que l'univers a une cause, que l'âme humaine est une substance spirituelle et incorruptible ; d'où il résulte que les philosophes se jettent dans l'athéisme et dans le matérialisme.

f) Qu'est fausse la doctrine des philosophes quand ils disent que Dieu ne connaît pas les choses particulières et les accidents spéciaux et transitoires qui suivent des lois universelles; fausse aussi leur théorie sur la causalité : car non seulement il est possible que des phénomènes contraires à ce que l'on appelle la loi de la nature, et à ce qui arrive habituellement se produisent, mais encore il est probable que, ce que nous nommons cause et effet ne renferme pas une véritable causalité, mais soit une pure concomitance. L'auteur de la *Destructio philosophorum* en effet, comme tous les sceptiques, dirige et multiplie ses attaques contre le principe de causalité, et il conclut que le lien permanent et habituel qui existe entre certaines choses, ne procède point de lois naturelles et nécessaires et n'accuse

point la causalité exercée par l'une sur l'autre, mais qu'elle procède de la toute-puissance divine qui a créé entre elles une certaine relation permanente et habituelle : *ne sont dans cette relation mutuelle que par la toute-puissance divine, qui, depuis longtemps, y a créé ce rapport et cette liaison.*

On voit par là que ce qui fait l'importance historico-philosophique de l'auteur de la *Destructio philosophorum*, c'est son scepticisme universel et systématique. Il convient, cependant, de ne pas oublier que, suivant ce qu'il arrive habituellement aux sceptiques quand ils se réfugient dans un mysticisme exagéré, Al-Ghazali, qui ne cache pas sa prédilection pour les théories ascétiques et pour les pratiques mystiques des *Soufis* de l'Indoustan, tombe dans des contradictions fréquentes. Aussi son coreligionnaire Tofaïl ne craint-il pas de dire que, tantôt il nie certaines choses, et tantôt il les déclare véritables. Il faut aussi noter qu'il y a des motifs de croire qu'Al-Ghazali avait une doctrine ésotérique différente de son scepticisme vulgaire, de son mysticisme ascétique, et plus ou moins en rapport avec le panthéisme [1].

1. Il est probable qu'il professait le panthéisme de l'Inde, où il vécut longtemps. Il paraît hors de doute qu'il avait une doctrine spéciale, qu'il communiquait seulement à ses adeptes. Le passage suivant de Tofaïl semble l'indiquer clairement : « Il y a dans ses livres de nombreuses contradictions, comme peuvent l'attester ceux qui les ont lus. Il l'avoue lui-même à la fin de son livre *Mizan-al-amal*, où il dit que les opinions sont de trois sortes, l'une du vulgaire qui voit les choses à sa manière, l'autre qui sert à répondre à ceux qui posent des questions

Dans Algazel on trouve des réminiscences mystico-théurgiques du néoplatonisme. Ainsi, parmi les branches de la physique, il énumère non seulement la médecine, mais encore les visions, les incantations, les fascinations, — *imagines*, *incantationes*, *allectiones*, et dans la psychologie, il consacre un chapitre entier à expliquer le mode suivant lequel s'accomplissent les prodiges et les miracles, dont la véritable cause est la vertu que possède l'âme humaine de produire des images, des formes et des impressions déterminées, non seulement dans sa propre matière, c'est-à-dire, dans le corps qui lui est uni, mais aussi dans la matière universelle du monde qui, d'après Algazel, est éternelle. Ainsi s'explique l'existence de tempêtes et de pluies prodigieuses [1], les songes extraordinaires, les incantations, les fascinations [2], et jusqu'à la révélation de connaissances supérieures : *Secundum est virtus speculativa; clarificatur enim anima in tantum quod fit aptissima*

avec le désir d'apprendre ; enfin celle que l'homme a pour lui-même, et qu'il ne communique qu'à ceux qui partagent ses convictions ». *Philosophus autodidactus*, p. 20.

1. « Proprietas est in virtute animæ, et ejus essentia ut imprimat in yle mundi ; removendo unam formam et conferendo aliam : imprimit enim in aerem convertendo illum in pluviam, sicut diluvium ...dictum est enim in tractatu divinorum, quod yle substantia est animabus et imprimitur ab eis ». *Liber philosoph. Algazelis* translatus a *Magistro Dominico archidiacono secobiensi*. Trat. V, cap. x.

2. « Aliquando autem impressio alicujus animæ pertransiit ad corpus aliud sic ut destruat spirituum æstimationem et inficiat hominum æstimationem, et hoc dicitur fascinatio ». *Ibid.*

conjungi cum intelligentia agente, sic ut infundantur ei scientiæ.

§ XCIV. — AVEMPACE ET ABDELAZIZ.

Grâce aux rudes coups que lui porta Al-Ghazali, la Philosophie péripatéticienne-arabe disparut presque complètement de l'Orient, mais elle renaquit avec une nouvelle vigueur en Espagne, où elle trouva d'illustres représentants. Le premier fut *Ibn-Badja*, généralement connu sous le nom d'*Avempace*. Il naquit à Saragosse à la fin du XI[e] siècle, vint à Séville, où, vers 1118, il publia quelques traités de logique, et dans les dernières années de sa vie il habita successivement à Grenade et à Fez où il mourut en 1138.

Les œuvres d'Avempace, obscures et difficiles à comprendre, sont une réaction philosophico-rationaliste contre les tendances sceptiques et mystico-traditionalistes d'Al-Ghazali. L'auteur s'y occupe surtout des classifications et des distinctions introduites par les Arabes sur l'*intellectus adeptus*, *acquisitus*, *in actu*, *materialis* ou *hylicus*, etc. Il est d'ailleurs très probable qu'Avempace fut le premier auteur de la fameuse théorie averroïstique sur l'unité des âmes humaines.

Quoi qu'il en soit, ses opinions et ses tendances philosophiques durent être peu conformes à la doctrine du Coran, hardies et périlleuses dans les questions de religion, hétérodoxes au point de

vue musulman, imprégnées même de matérialisme et d'athéisme, à en juger par un passage que cite Münk, où un célèbre écrivain musulman, presque contemporain d'Avempace, s'exprime dans les termes suivants : « Ce lettré est une calamité pour la religion et une peine pour ceux qui marchent dans le droit chemin... Indifférent à la religion, il ne s'occupait que de choses diverses ; il ne se purifiait jamais et ne manifestait aucun repentir... Il n'avait aucune foi en Celui qui l'avait créé et formé... D'après lui, il vaut mieux faire le mal que le bien... Il soutenait que le temps est une révolution perpétuelle, que l'homme naît comme la fleur, et que tout est fini avec la mort »[1].

Abdelaziz, presque contemporain d'Avempace, naquit à Séville, passa la plus grande partie de sa vie au Caire, où il mourut vers le milieu du XII[e] siècle. Comme la plupart des philosophes arabes, il fut médecin, et parmi ses écrits, il y en a qui traitent de la botanique.

Nous ne savons à peu près rien sur ses opinions comme philosophe ; on croit cependant qu'il suivit les tendances d'Avempace. Parmi ses écrits philosophiques, le principal est celui qui a pour titre *Mentis directio;* c'est un traité assez étendu de logique, d'après la doctrine d'Aristote. Dans la bibliothèque de Casiri on fait remarquer qu'Abdelaziz écrivit aussi quelques livres en vers:

1. *Mélang. de philosoph. juive et arabe*, p.p. 385-86.

egregiis, tum soluta, tum stricta oratione, editis libris.

§ LCV. — TOFAIL.

Tofaïl, moins connu et cité moins souvent par les scolastiques que plusieurs de ses coreligionnaires et de ses compatriotes, fut cependant l'un des représentants les plus illustres et les plus originaux de la Philosophie arabe. On sait qu'il eut pour patrie Cadix, qui le vit naître au commencement du XII[e] siècle; on ignore toutefois l'année précise de sa naissance. Médecin, mathématicien, poète et philosophe, il fut le confident et l'ami du calife du Maroc Yousouf, à qui il présenta et recommanda son ami Averroès. Il mourut au Maroc en 1185; à ses funérailles assista le calife Yacoub, appelé *Almanzor*, non l'Almanzor du X[e] siècle et des antiques chroniques chrétiennes, — mais le successeur de Yousouf de la dynastie des Almohades.

Si Al-Ghazali représente, chez les Arabes, un mouvement, en partie sceptique, en partie traditionaliste, Tofaïl (*Ibn-Tofaïl*) représente un mouvement panthéiste. Tel est le fond de son *Hayy-ibn-Yakdhân*, espèce de roman philosophique, dont l'objet est de rechercher la science à laquelle peut arriver spontanément la raison de l'homme dans son développement naturel, isolé de toute religion positive et de toute société.

Cet ouvrage, curieux à plus d'un égard, traduit en latin par Pococke et édité pour la première fois en 1617 sous le titre de *Philosophus autodidactus*, commence par la supposition d'un homme qui naît sans parents, dans une île déserte, et dont l'évolution intellectuelle répond à l'évolution corporelle. Hayy, c'est le nom de ce solitaire, commence par percevoir les choses sensibles, et il arrive peu à peu à connaître le monde matériel qui l'entoure, et à former des notions plus ou moins exactes sur les sciences physiques. Avec le temps, il reconnaît que ces êtres qui l'entourent renferment la multiplicité et l'unité, attendu que, s'ils sont multiples du côté des accidents, ils sont une même chose quant à l'essence. La raison de Hayy, dans sa marche ascendante, arrive successivement aux conclusions suivantes :

a) Comme les corps sont composés de matière première et de formes substantielles, à tout le moins de corporéité et de substance, il faut que ces formes procèdent de quelque agent supérieur, et alors même que l'on accorderait que les sphères célestes produisent ces formes, il faudrait bien admettre un agent qui ait communiqué le mouvement au monde, et qui le conserve dans la durée.

b) L'homme ayant des relations avec les corps célestes, avec les animaux, et avec l'être *un*, c'est-à-dire avec Dieu, il doit s'assimiler à ces différents êtres dans ses attributs et dans ses opérations, et pour s'assimiler au dernier, à Dieu, il faut qu'il se sépare de tout ce qui est matériel, de

tout ce qui est sensible, de l'imagination elle-même, en détruisant et en annihilant tout ce qui n'est pas pensée pure.

c) Quand il arrive à cet état, l'homme est comme identifié avec l'Être suprême et un, il voit et il reconnaît que l'univers existe seulement en Dieu, dont la lumière se répand en diverses mesures sur les êtres finis; il voit enfin que la multiplicité substantielle n'existe que d'une manière apparente, et pour les sens. Il est clair par là qu'une sorte de panthéisme mystique constitue le fond de la pensée de Tofaïl.

Dans la seconde partie de son roman, Tofaïl imagine qu'à la même île aborde un homme — Asal, — qui fuit les inconvénients qu'apporte à la vie contemplative et mystique la société dans laquelle il avait vécu jusqu'alors. Asal, après avoir enseigné à Hayy l'usage de la parole, l'instruit de la religion, des devoirs et des pratiques qu'elle prescrit, et le résultat de ces conférences entre les deux solitaires, est que la vérité religieuse et la vérité philosophique sont une même chose, et qu'elles se distinguent seulement au point de vue de la forme. Dans la religion, la vérité se revêt de formes appropriées aux intelligences vulgaires et incultes; dans la Philosophie, cette vérité est connue telle qu'elle est en elle-même. Après diverses vicissitudes, les deux solitaires terminent leur vie dans la pratique de la vie mystique et contemplative.

La première partie du roman de Tofaïl est, en

quelque sorte, le type de l'*Émile* de Rousseau; la théorie de Cousin, et en partie d'Hegel, sur les rapports entre la Philosophie et la religion sont comme des réminiscences et des applications de la seconde partie du *Philosophus autodidactus* de Tofaïl.

§ LCVI. — AVERROÈS.

Ibn-Rosch, ou *Averroès*, le commentateur le plus célèbre d'Aristote parmi les Arabes, naquit à Cordoue, en 1126, de parents illustres. Après avoir étudié la théologie et la jurisprudence, Averroès se consacra avec ardeur à l'étude de la médecine, des mathématiques, et surtout de la Philosophie. Le titre d'*Al-Kadi*, que lui-même se donne dans quelques-uns de ses écrits, indique qu'il exerça les fonctions de juge pendant plusieurs années, et il paraît certain qu'il remplit ces fonctions à Séville et à Cordoue. Vers le milieu du XII[e] siècle, il était au Maroc, chargé d'une mission motivée par la révolution qui, en Afrique et en Espagne, substitua la dynastie des Almohades à celle des Almoravides. Au Maroc comme à Cordoue, notre philosophe mérita la confiance et eut les faveurs des Califes, jusqu'au jour où ses opinions philosophiques peu en harmonie avec le Coran, et surtout l'envie, excitèrent contre lui les persécutions et la haine de la multitude, des lettrés, de la cour, et même du calife Yacoub, haine

et persécutions qui attristèrent les dernières années de sa vie. Le même Almanzor qui, lorsqu'il vint à Cordoue en 1195, pour entreprendre ses campagnes contre le roi de Castille, avait appelé à côté de lui Averroès et l'avait comblé d'honneurs et de distinctions, ne tarda pas à le persécuter comme suspect d'hétérodoxie musulmane, et il finit par le bannir à Elisana.

Il est toutefois probable que l'hétérodoxie musulmane ne fut pas la cause unique des persécutions qu'Averroès subit de la part des Califes ; il est très vraisemblable que ses opinions politiques et dynastiques y furent pour beaucoup. C'est ce que l'on est autorisé à conclure d'un passage qui se rencontre dans sa *Paraphrase* sur la *République* de Platon, et où, après avoir signalé les excès détestables, les haines, les perfidies et les cruautés qui caractérisent les tyrans et leur gouvernement, il ajoute : *Cujus quidem rei exemplar quoddam est Cordubensium civitatis status, quæ cum quingentis annis a populo administrata fuerit, post hoc tempus, per quadraginta annos jam transmutata est in tyrannidem.*

Il est inutile de faire remarquer que de semblables paroles étaient peu faites pour lui concilier la faveur des dépositaires du pouvoir, et que les califes Almohades, contre qui elles paraissent dirigées, ne devaient pas être bien disposés à son égard.

Certains prétendent qu'Averroès recouvra la liberté, et les bonnes grâces d'Almanzor ; il est cependant plus probable que ce calife l'obligea

à quitter l'Espagne et à se fixer au Maroc, afin de pouvoir le surveiller de plus près. Ce qui est certain c'est qu'il mourut dans cette ville en 1198, sinon en prison, du moins interné dans sa maison, avec défense de parler à qui que ce soit. Ses restes furent transportés à Cordoue, sa patrie.

Comme nous l'avons déjà dit plus d'une fois, Averroès professait une admiration sans limites pour Aristote. Cette admiration lui fit commenter toutes ses œuvres, à plusieurs reprises, en écrivant, d'abord de brèves paraphrases des textes, ensuite des commentaires plus étendus, ou *Commentaria media*, enfin, de grands commentaires, *Magna Commentaria*. Outre ces œuvres d'exposition, Averroès écrivit divers traités ayant trait à la médecine, à l'astronomie et à la controverse. Citons particulièrement l'ouvrage qui a pour titre *Destructio destructionis*, et dont le but est la réfutation de la *Destructio philosophorum* d'Al-Ghazali. La guerre acharnée que fit à la Philosophie et à ses représentants la dynastie des Almohades, guerre fomentée et soutenue par le fanatisme mulsulman, empêcha d'arriver jusqu'à nous plusieurs écrits d'Averroès, et si les autres ont échappé à la persécution et aux flammes, on le doit aux écoles chrétiennes et juives qui florissaient dans la partie espagnole, libre du joug des Maures.

En dépit de son opposition à la doctrine du Coran, Averroès admet l'éternité du monde, et en réalité il nie la création, car il suppose que la

matière est éternelle, et que Dieu n'a fait que produire, ou, pour mieux dire, tirer de la potentialité (*educere ex potentia materiæ*) les formes substantielles. Il admet également l'animation et l'incorruptibilité des corps célestes, la génération *ex putrescente materia*, et il défend en général les opinions d'Aristote, essayant même de placer sous la sauvegarde de son autorité les théories dans lesquelles il se sépare du maître.

Il en est ainsi pour sa fameuse théorie sur l'unité numérique de l'entendement humain, théorie ébauchée sans doute par Avempace, mais qui a été pleinement développée par le philosophe de Cordoue, et qui constitue le trait le plus caractéristique de l'averroïsme comme système philosophique.

D'après cette théorie, ce que nous appelons entendement humain, considéré comme faculté personnelle, intime, propre à chaque individu, est en réalité identique avec la sensibilité intérieure, et spécialement avec l'imagination, avec ce que l'on nomme *estimative* chez les animaux, *cogitative*, et aussi *ratio particularis*, dans l'homme. Pour que s'accomplisse l'intellection proprement dite, l'acte par lequel nous connaissons la vérité et la science, il faut que ces puissances qui appartiennent à l'ordre sensible, et qui ont les facultés propres de l'âme que nous pourrions nommer *humano-sensible*, forme substantielle de chaque individu, entrent en communication avec une intelligence proprement dite, avec une autre âme su-

périeure à celle qui sert de forme substantielle aux individus, et que nous pourrions appeler âme *humano-intellectuelle*.

Cette âme humaine supérieure, une, et de l'ordre purement intellectuel, bien qu'elle n'existe pas dans chaque homme, se fait cependant présente à chacun d'eux, elle entre en communication avec chaque individu, opérant sur les représentations sensibles, existant en chaque individu, les transformant par son activité, abstrayant les idées, en un mot communiquant aux objets l'intelligibilité actuelle qu'ils n'avaient point, et connaissant ces objets d'une manière rationnelle et scientifique, de telle sorte que nous pouvons dire que la connaissance de la vérité, la connaissance proprement intellectuelle, la science, s'acquiert *dans* les individus humains, non *par* les facultés de l'âme de l'individu qui est une forme substantielle, mais *par* l'âme intellectuelle supérieure et commune à tous les hommes. Cette âme humaine, supérieure et une, est en nous et s'unit aux hommes, en ce sens qu'elle produit au dedans de nous les représentations intelligibles, — *intentiones* — les concepts universels des objets connus et contenus auparavant dans l'imagination : *relinquitur igitur, ut copuletur ipse intellectus* (intelligentia separata, anima una et communis), *nobis omnibus hominibus per copulationem conceptuum seu intentionum intelligibilium nobiscum, quæ quidem sunt ipsi conceptus imaginati.*

En résumé : dans l'homme il n'y a pas d'autre

faculté de connaître que celles qui appartiennent à l'ordre sensible ; ce que nous appelons entendement humain, faculté personnelle de l'individu et procédant de l'âme qui lui sert de forme substantielle, se confond avec l'imagination et la cogitative, opérant sous l'influence de l'âme humaine à proprement parler, intelligente et spirituelle, intelligence séparée et active qui entre en communication avec l'homme, mais qui n'est pas partie intime de l'individu, et qui est encore moins sa forme substantielle. L'entendement dans le premier sens est appelé avec raison par Averroès, matériel, *intellectus materialis*, ou hylique, comme on appelle matérielles les choses qui appartiennent à l'ordre sensible ; l'entendement, dans le second sens, est non seulement immatériel et spirituel, mais encore un et unique pour tous les hommes, — *intellectus immaterialis est unicus omnibus hominibus*, — comme l'est aussi l'âme, ou la substance intelligente dont il est la faculté.

Il est inutile de faire remarquer que la conclusion logique de cette doctrine, c'est que l'âme humaine de chaque individu est sujette à génération et à corruption, disparaît et meurt avec l'individu, et que l'immortalité ne peut exister que pour l'âme générale et commune à tous les hommes, ce qui revient à dire que la permanence de l'homme après la mort comme être conscient et personnel, est une illusion et une chimère. De là les soins que les scolastiques, en particulier Albert le Grand et saint Thomas, mirent à réfuter

cette théorie ; de là l'influence pernicieuse exercée par la Philosophie averroïstique sur certains hommes et certaines écoles. Dans la doctrine critico-sceptique de Scot et dans le nominalisme d'Occam et de son école, il y a un reflet de la théorie averroïstique. Son influence se fait surtout sentir chez Vanini et chez d'autres philosophes matérialistes de la Renaissance, surtout chez beaucoup de professeurs et de disciples de l'université de Padoue.

En parlant du mouvement aristotélico-averroïste qui se produisit en Italie pendant la Renaissance, nous aurons l'occasion de développer cette conception du philosophe de Cordoue.

Toutefois pour ne pas rompre trop violemment en visière avec les croyances reçues, Averroès sait atténuer sa pensée. Mais son véritable sentiment se révèle en plusieurs endroits. Feignant de parler au nom de Platon et d'interpréter sa pensée, il qualifie de fabuleuses les croyances sur les lieux destinés à la récompense et au châtiment des âmes — *infert deinde fabulam, quæ designata eorum animis loca describit*, et après avoir affirmé que les raisons alléguées par certains, et particulièrement par Platon, en faveur de l'immortalité de l'âme ne sont pas de véritables démonstrations, mais de pures inductions et des arguments simplement probables, *suasorias inductiones ac rationes ex locis probabilibus depromptas*, en sa qualité de vrai rationaliste, il conclut en niant que l'immortalité de l'âme puisse

exercer une influence quelconque sur les arts et sur les bonnes mœurs des hommes, attendu que beaucoup d'hommes qui rejettent ces théories, ne le cèdent pas en moralité à ceux qui les admettent : *Quippe homines non paucos cognoscimus qui, suis ipsi legibus atque moribus freti, expertes plane et rudes istarum fictionum, nihil virtute, nihil vitæ instituto, professoribus talium historiarum concesserint.*

Ce texte montre qu'Averroès pourrait revendiquer avec quelque justice en sa faveur la paternité de cette *morale indépendante*, dont quelques-uns se vantent aujourd'hui ; quoi qu'il en soit, le philosophe de Cordoue établit la fameuse distinction de la double vérité qui mena tant de bruit, et fit tant de mal dans l'Église. Lorsque les coreligionnaires d'Averroès lui objectaient que sa théorie sur l'unité de l'âme et de l'entendement, et la mortalité de l'âme humaine qui en était la conséquence était contraire à l'enseignement du Coran, il répondait que *per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem.* Cette doctrine, reproduite sous différentes formes pendant les XIIIe et XIVe siècles, réapparaît et s'affirme au grand jour à partir de la fin du XVe siècle. On la retrouve sur les lèvres de plusieurs personnages de la Renaissance qui, n'osant pas nier nettement, soit l'immortalité de l'âme, soit des vérités appartenant à la foi catholique, usèrent et abusèrent de la fameuse distinction entre la vérité philoso-

phique et la vérité théologique, disant qu'une même chose pouvait être vraie en Philosophie et fausse en Théologie.

Averroès, plus attentif aux enseignements d'Aristote et de ses commentateurs qu'à ceux du Coran, suppose, avec Aléxandre d'Aphrodisie, que la Providence divine ne s'étend point aux actions individuelles; il va jusqu'à prétendre que dire le contraire, c'est attribuer l'impiété à Dieu, — *qui ita dicit attribuit Deo impietatem*, car, d'après lui, cela équivaudrait à dire que le mal procède de Dieu, ou qu'il est impuissant à l'empêcher : *Nam si ipse procedit via regitiva uniuscujusque individui ; qualiter ergo patitur individuum mala, dum Deus regit ipsum ?*

Bien qu'Averroès, comme presque tous les philosophes arabes, enseignât l'animation des corps célestes, il rejetait cependant l'opinion de ceux qui les supposaient doués de sens — *impossibile est ipsa habere sensus*, et celle d'Avicenne qui leur attribuait l'imagination et les fonctions des sens intérieurs — *neque habent virtutes fantasticas, ut imaginatus est Avicenna.* Le philosophe de Cordoue paraît avoir consacré une attention particulière à l'examen de la théorie astronomique, alors régnante, et cela avec l'intention d'y apporter des modifications, comme on peut le conclure de certains textes de ses écrits.

Avec Averroès est fermé en quelque sorte le cycle de la Philosophie arabico-musulmane. Avec Ibn-Rosch, elle touche à son apogée, comme le

dit Münk, et après lui on ne trouve personne qui mérite véritablement le nom de philosophe. Dans les écoles chrétiennes, et surtout dans les écoles juives le nom du philosophe de Cordoue retentit pendant lontgemps encore. Ses doctrines antichrétiennes et ses idées rationalistes furent en faveur auprès des hétérodoxes, et particulièrement auprès de certains représentants de la Renaissance; mais elles furent énergiquement et victorieusement réfutées par les philosophes chrétiens et principalement par les grands représentants de la scolastique.

A partir du XIIIe siècle, le nom d'Averroès servit de drapeau et de prétexte, soit pour enseigner et propager ouvertement, soit pour dissimuler l'incrédulité et le matérialisme de presque tous ceux qui professèrent ces erreurs, jusque vers le milieu du XVIIe siècle. Ainsi s'explique la diversité des jugements et des critiques dont ses œuvres et sa doctrine furent l'objet pendant ces siècles; car, tandis que les uns élevaient jusqu'aux nues le philosophe arabe, le plaçant au niveau de Platon et d'Aristote — *magnus Averroes* — *philosophus consummatissimus* — pour d'autres, parmi lesquels il faut citer Louis Vivès et Campanella, il fut l'objet des reproches les plus vifs. Vivès, après avoir dit que le génie d'Averroès est au-dessous du médiocre — *infra mediocritatem*, le traite d'impie, de méchant, même de fauteur d'athéisme. Campanella affirme que le fameux livre *De tribus impostoribus* fut préparé et ins-

piré par ce que Averroès avait écrit contre le Christ, Moïse et Mahomet : *Averroes scripsit contra tres legislatores, Christum, Moysem et Mahometum, deditque materiam scriptori impio de tribus impostoribus.*

§ XCVII. — LES PHILOSOPHES ARABES ET LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

Par ce que nous avons dit, on peut voir que l'on a grandement exagéré l'influence des Arabes sur la Philosophie scolastique. L'Orient et l'Espagne furent le double théâtre du mouvement philosophique chez les Arabes. Pour comprendre que l'influence de l'Orient dut être nulle ou, au moins, très restreinte, il suffit de rappeler que, lorsque l'Europe entra en communication permanente avec les pays orientaux par les croisades, la Philosophie arabico-orientale avait déjà perdu toute son importance, grâce à Al-Ghazali, et qu'elle ne se releva jamais de cette décadence. Ajoutons que les croisés n'avaient nul besoin des Arabes, pour connaître la doctrine d'Aristote, unique chose qu'ils pussent apprendre d'eux ; il leur suffisait des Grecs de Constantinople, des chrétiens d'Asie, de Syrie et de Palestine, avec lesquels ils étaient en contact plus continuel, et avaient plus d'affinité de croyances, de mœurs, de littérature qu'avec les Arabes. Cette dernière observation prouve aussi que l'influence de la philosophie arabico-espagnole ne fut pas aussi

grande sur la scolastique que l'ont prétendu ses panégyristes. La première put seulement influer sur la seconde, ou en lui fournissant la connaissance des écrits d'Aristote et de ses anciens interprètes, ou en la pénétrant de sa pensée et de ses opinions spéciales. Au premier point de vue, il reste prouvé historiquement que la Philosophie scolastique n'avait nul besoin de la Philosophie arabe; il lui suffisait, d'abord, des travaux de Boèce, de Cassiodore, d'Érigène, antérieurs aux Arabes, ensuite, les relations avec les chrétiens de la Grèce et de l'Orient au moyen des croisades et des missionnaires, et antérieurement aux croisades, les légations de Rome à Constantinople et de Constantinople à Rome, les Conciles, enfin toute sorte de communications ecclésiastiques entre les Églises latine et grecque, mettaient à sa portée les trésors de la Philosophie antique.

Au second point de vue, la Philosophie scolastique, loin de s'approprier la pensée de la Philosophie arabe, s'est plutôt attachée à la rejeter et à la combattre constamment. Parmi les théories que l'on peut appeler propres à la Philosophie arabe, les plus importantes sont : la négation de la Providence divine à l'égard des individus, l'affirmation de l'éternité de la matière et du monde, la négation ou, à tout le moins, le doute au sujet de l'immortalité de l'âme, la doctrine d'Averroès touchant l'*unité* de l'intelligence humaine, doctrine qui entraîne également la négation de la vie future ; or, on sait que toutes ces opinions ont

été rejetées et combattues constamment par toute la Philosophie scolastique, et si quelqu'une d'entre elles trouva un écho dans l'Europe chrétienne, ce fut non chez les philosophes scolastiques, mais chez certains penseurs de la Renaissance.

Nous croyons donc que l'on doit regarder comme très inexact ce qu'ont dit plusieurs historiens et critiques de l'influence prépondérante des philosophes et des écrivains arabes, sur l'origine, le développement et les caractères de la Philosophie scolastique.

Ce mouvement philosophique des Arabes eut une certaine action, non sur l'origine et la constitution essentielle de la Philosophie scolastique, mais sur sa marche ; car toutes les fois que deux mouvements intellectuels entrent en contact, il en résulte une action réciproque de l'un sur l'autre. La coexistence et le contact de deux pensées philosophiques, indépendantes, distinctes, même antithétiques, produisent un échange réciproque plus ou moins sensible d'idées, et déterminent un certain progrès en vertu du choc des doctrines.

En ce sens seulement, on peut affirmer que la Philosophie, les écrits et les spéculations des Arabes, exercèrent une certaine influence sur certaines discussions de la Philosophie scolastique. Ainsi, par exemple, si la théorie d'Averroès sur l'unité de l'entendement humain n'avait pas existé, il est très probable, pour ne pas dire certain, que jamais Albert le Grand n'aurait écrit son *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem,*

ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una, et que saint Thomas n'aurait pas composé son opuscule, *De unitate intellectus contra averroïstas.* En revanche, il est parfaitement certain que le premier n'eut nullement besoin d'Averroès pour écrire son excellent traité *De processu universitatis a causa prima*, et que le second, Averroès, Avicenne, et tous les philosophes arabes n'eussent-ils jamais existé, aurait cependant écrit son incomparable *Somme théologique.*

Il en irait autrement si les enthousiastes défenseurs de l'influence de la civilisation arabico-musulmane sur la culture intellectuelle de l'Europe, restreignaient leurs affirmations au terrain spécial des sciences naturelles. En effet, il est certain que dans cet ordre d'idées les Arabes ont exercé une influence décisive, leur activité, stimulée par la diversité et la nouveauté des objets qui s'offrirent à leurs yeux, en des régions et sous des climats très différents, mise en contact avec les hommes et les idées qui représentaient cette classe de connaissances dans les écoles d'Alexandrie, vivement excitée par leurs courses et leurs conquêtes en Égypte, en Syrie, en Perse, dans l'Inde, en Afrique, en Espagne, conserva, développa et fit avancer presque toutes les sciences physiques, naturelles et exactes, particulièrement celles qui ont un rapport plus ou moins direct avec la médecine.

L'histoire du mouvement intellectuel de l'hu-

manité démontre, à n'en pas douter, que les Arabes cultivèrent avec profit la géographie, l'astronomie, l'arithmétique, et les autres sciences mathématiques, mais ce qui constitue le mérite principal et le caractère propre de leur culture intellectuelle, considérée comme un des éléments importants du mouvement général de l'humanité, c'est l'étude de la médecine et des sciences qui y ont rapport. Quelques-unes d'entre elles même leur doivent naissance, comme la pharmacie chimique, dont les écoles grecques eurent à peine une vague notion, que l'Europe chrétienne reçut des médecins arabes, et qui jeta de profondes racines dans l'École de Salerne. La zoologie, la matière médicale, mais surtout la chimie générale, — quoique défigurée et confondue trop souvent avec l'alchimie, — et la botanique, sont des sciences qui doivent aussi beaucoup aux Arabes qui les cultivèrent avec ardeur et persévérance.

Il est bon de faire remarquer, que, même ici, les Arabes durent beaucoup aux chrétiens, de leur culture intellectuelle, particulièrement à l'école de médecine que les Nestoriens avaient fondée à Édesse, et qui était très célèbre au temps de Mahomet. Humboldt lui-même, qui se montre beaucoup trop complaisant pour les Arabes, reconnaît que « ce fut dans cette école, qui paraît avoir servi de modèle à celles des Bénédictins du Mont-Cassin et de Salerne, que prit naissance l'étude scientifique des substances médicinales tirées des *règnes* minéral et végétal.

§ LCVIII. — LA PHILOSOPHIE PARMI LES JUIFS DU MOYEN-AGE.

En faisant l'histoire de la dernière période de la Philosophie grecque, nous avons mentionné l'école gréco-judaïque, qui eut son siège à Alexandrie, qui fut représentée brillamment par Philon, et qui trouva son développement dans le gnosticisme judaïsant. Cette école, qui, comme nous l'avons déjà dit, constitue un essai de conciliation entre le platonisme, le mosaïsme, le mazdéisme persan et l'émanatisme oriental, avec un amalgame d'idées chrétiennes, disparut peu à peu de la scène, absorbée par les théories gnostiques et par l'école néo-platonicienne, auxquelles elle fournit une grande partie de leurs éléments.

L'activité intellectuelle des Juifs, spécialement après la ruine de Jérusalem et leur dispersion dans le monde romain, se concentra sur l'idée religieuse et nationale ; de là cette immense compilation de lois, de coutumes, de traditions religieuses et nationales du peuple juif, connue sous le nom de *Mischnâ*, et cette vaste collection de travaux critiques d'interprétation et de commentaires sur les livres sacrés de l'Ancien Testament, connue sous le nom de *Talmud*.

L'apparition subite du mahométisme, ses conquêtes rapides, les transformations qu'il amena en Égypte, en Syrie, en Palestine, en Perse, imprimèrent une nouvelle direction, et ouvrirent

de nouveaux horizons à l'activité intellectuelle des Juifs, jusqu'alors presque entièrement absorbée par la Mischnâ et par le Talmud. Du sein de l'Académie juive, établie en Babylonie, sortit bientôt le Karaïsme, dont le fondateur Arian-ben-David, proclama le libre examen et la discussion du texte biblique, indépendamment des traditions pharisaïques et des interprétations rabbiniques. Arian et ses disciples, communément appelés *Karaïtes* (partisans du texte biblique) furent naturellement amenés à chercher, dans la Philosophie, des armes pour soutenir, affirmer et défendre leurs doctrines contre les attaques du rabbinisme traditionnel et autoritaire, et celui-ci à son tour dut employer les mêmes armes pour défendre l'orthodoxie juive contre les attaques du Karaïsme. De là l'étude des œuvres d'Aristote et particulièrement de la dialectique ; de là aussi, le mouvement philosophique parmi les Juifs d'Orient.

Les principaux représentants de ce mouvement théologico-philosophique furent, du côté des Karaïtes, *Joseph ha-Roëh* appelé *Al-Bacir* par les Arabes, qui vécut au xe siècle, et son contemporain *Jeptieth-ben-Ali*. Ils avaient été précédés au IXe siècle par *Al-Mokammec*, bien que les écrits de ce dernier soient plutôt théologiques que philosophiques.

Le principal adversaire du Karaïsme fut *Saadia*, qui, au commencement du xe siècle (928), gouvernait la célèbre Académie de Sora, alors centre du rabbinisme oriental. Son *Livre des*

croyances et opinions jouit d'une assez grande renommée parmi les Talmudistes, et dans son Commentaire sur le livre de Job, il enseigne que Satan, et ceux que l'on appelle les Anges rebelles ne sont point des Anges, mais des hommes.

Avec la mort de Saadia coïncide l'origine, ou, à tout le moins, le développement spécial du mouvement philosophico-judaïque en Espagne, qui remplace l'Orient sous ce rapport. En Syrie et en Égypte, la Philosophie fut encore cultivée avec plus ou moins de succès, mais leurs écoles pâlirent devant l'éclat jeté par les écoles de l'Espagne, véritable centre du mouvement philosophico-judaïque du Moyen-Age.

A cette espèce de renaissance de la littérature juive en Espagne, contribua puissamment *Hasdaï-ben-Schafront*, qui, vers le milieu du xe siècle, exerçait la médecine à la cour et au palais d'Abderraman III et de son fils Al-Haken II. Ce fameux médecin juif, qui, au témoignage des écrivains musulmans eux-mêmes, jouissait d'un grand crédit auprès des Califes de Cordoue, l'employa en faveur de ses coreligionnaires; sous ses auspices, on vit arriver d'Orient, particulièrement d'Egypte et de l'école de Sora, des docteurs, des philosophes, des médecins juifs, qui fondèrent, à Cordoue d'abord, en d'autres villes ensuite, des écoles justement célèbres dans les siècles suivants et qui furent comme autant de centres intellectuels, spécialement quant à la Philosophie, l'astronomie, la chimie, la botanique et la méde-

cine, jusqu'au jour où la persécution des Almohades contre les philosophes et les lettrés éteignit tout cet éclat, et obligea ses docteurs à se répandre dans les provinces encore libres du joug musulman. On croit et on dit généralement que les Juifs, en Espagne, furent initiés par les Arabes à la Philosophie ; mais l'histoire démontre que les Juifs espagnols eurent des écoles et des philosophes remarquables bien avant qu'eût apparu en Espagne le premier représentant de la Philosophie arabico-musulmane. Quand Ibn-Badja, l'Avempace des scolastiques, naquit, Ibn-Gebirol, le fameux Avicebron, si souvent cité par les Philosophes scolastiques, avait déjà publié son *Fons vitæ*.

§ LCIX. — LA KABALE.

Il est impossible de parler de la Philosophie juive sans faire mention de la Kabale qui constitue l'un de ses éléments et l'une de ses formes caractéristiques. Lorsque nous avons analysé les systèmes gnostiques, nous avons fait remarquer que quelques-uns d'entre eux, en particulier ceux de Basilides et de Valentin, offraient des vestiges évidents des principes et des éléments cabalistiques.

On a cherché quelquefois les premiers tracés de la Kabale dans la version des Septante, même dans les sentences de Sirach et dans le livre de

la Sagesse. On est plus près de la vérité en rapportant l'origine et les manifestations de la Kabale au Zoroastrisme, transformé en émanatisme panthéiste et en néo-platonisme théosophique, et on peut tenir pour vraisemblable l'opinion de ceux qui pensent que le système moitié mystique, moitié philosophique des Esséniens, n'a pas été sans influence sur l'origine et sur le développement de la Kabale. Quoi qu'il en soit de ces questions d'origine assez obscures, nous avons des données plus exactes sur le développement de cette science étrange.

La Philosophie cabalistique se trouve contenue en deux livres principaux. L'un deux, le *Yecira*, a été, croit-on, écrit à l'époque talmudique, et, au xe siècle de l'ère chrétienne, on le regardait déjà comme un livre très ancien. L'antiquité du second, appelé *Zohar*, et qui renferme un grand nombre d'idées tirant leur origine de l'époque gnostique, n'atteint pas celle du premier. L'opinion des critiques qui affirment que le *Zohar* n'a pas été composé avant le XIIIe siècle, paraît très fondée, en dépit des attaques de Morin, de Tholuck et de quelques autres, contre son authenticité, à tout le moins contre la haute antiquité qu'on lui attribue.

Voici, en résumé, le système cabalistique, comme l'expose Münk, écrivain juif de nos jours : « Aucune substance n'est sortie du néant absolu : tout ce qui existe tire son origine d'une seule source de lumière éternelle : de Dieu. Dieu est

seulement compréhensible dans ses manifestations : Dieu non manifesté est pour nous une abstraction. Ce Dieu existe de toute éternité ; il est, suivant les opinions des cabalistes, l'*ancien des jours*, le *caché des cachés*. A ce point de vue, on l'appelle aussi le Néant, et en ce sens on dit que le monde créé par lui a été tiré du néant. Ce *néant* est unique, il est l'unité indivisible et infinie, c'est pour cela qu'on lui a donné le nom de *En-sôph*, — sans fin. — Cet En-sôph n'est limité et déterminé par rien, parce qu'il est tout, et il n'y a rien en dehors de lui ; il se manifeste librement par sa sagesse, et il est ainsi la cause première, la cause des causes.

« La lumière primitive du Dieu-Néant remplissait tout l'espace ; elle est l'espace même. Tout était en elle virtuellement, mais pour se manifester, elle devait créer, c'est-à-dire, se développer par l'émanation. Elle se concentra donc en elle-même, pour former un vide, qu'elle combla ensuite graduellement, au moyen d'une lumière tempérée... Après cette concentration, elle se manifesta premièrement dans un premier principe, prototype de la création ou *macrocosmos*, qui s'appela le fils de Dieu ou l'homme primitif (*Adam Kadmôn*)... De cet Adam Kadmôn émana la création en quatre degrés ou mondes, que les Kabalistes appellent : *Acîlâ*, *Beriâ*, *Yecirâ*, *Asiyyâ*. Le monde Acilâ représente les qualités actives d'*Adam Kadmôn ;* elles ne sont autre chose que les *puissances* ou *intelligences* qui émanent de

lui, et qui forment en même temps ses qualités essentielles et les instruments avec lesquels il agit. Ces qualités se réduisent à dix, et forment la sainte décade des *Séphirôth*, qui se compose de deux numéros sacrés, le *trois* et le *sept ;* parce que les trois premiers *Séphirôth* sont essentiellement intelligences, tandis que les sept autres sont seulement attributs.

« De ce premier monde — Acîlâ — sont successivement émanés les trois autres... L'homme participe aux trois mondes créés, et pour cela, on l'appelle *microcosmos*, car tout ce que l'*Adam Kadmôn* contient virtuellement, l'homme le contient en réalité ou actuellement. Par l'âme, comme principe vital, l'homme appartient au monde *Asiyya ;* par l'esprit ou âme raisonnable, il appartient au monde *Yecîrâ*, et par l'âme intelligente, il appartient au monde *Beriâ :* ce dernier est une partie de la divinité et préexiste à l'homme » [1].

On le voit, la Kabale, comme système philosophique, est une conception essentiellement panthéiste, et le concept biblique et philosophique de la création libre *ex nihilo*, y est remplacé par le concept panthéistique de l'émanation fataliste de la substance divine.

La tricotomie constitue un autre des points cardinaux de la Philosophie cabalistique, dans sa partie anthropologique.

1. *Mélanges de Philosoph. juive et arabe*. pp. 492-93.

§ C. — AVICEBRON.

Le nom d'Avicebron, souvent cité par Albert le Grand, Guillaume de Paris, saint Thomas et d'autres scolastiques, fut une véritable énigme, non seulement pour eux, mais aussi pour les critiques et pour les historiens de la Philosophie, jusqu'à ce que, de nos jours, Münk ait démontré que le fameux Avicebron de la Philosophie scolastique était un philosophe juif du XI[e] siècle.

On ignore l'année précise de sa mort et celle de sa naissance; mais il est certain aujourd'hui que l'auteur du *Fons vitæ* que les historiens de la Philosophie, y compris Ritter, comptaient généralement parmi les philosophes arabes, fut Salomon ben-Gebirol, né à Malaga, élevé à Saragosse, où, en 1045, il écrivit un petit traité de morale et quelques poésies. Il est probable qu'il mourut à Valence, vers l'an 1070. Outre ses poésies écrites en langue hébraïque et qui rendirent son nom populaire parmi ses coreligionnaires, Gebirol dut sa renommée comme philosophe à son *Fons vitæ,* écrit en arabe par l'auteur, à ce que l'on croit, mais qui fut traduit en latin sous ce titre, à partir du XII[e] siècle. Voici, en résumé, les points capitaux de sa doctrine :

a) L'étude et la connaissance scientifique des choses doit commencer par l'étude et par la connaissance de soi-même, et l'observation psycho-

logique doit être le point de départ de la science. Le terme et l'objet final de celle-ci est la connaissance de la *Volonté*, c'est-à-dire de la Volonté de Dieu, comme cause créatrice de l'univers et de son mouvement.

b) La connaissance de cette substance première, ou, pour mieux dire, l'union intellectuelle avec elle, union qui constitue l'objet final et la perfection suprême de l'homme, s'obtient par la science et par de pieux exercices. Pour arriver à l'union intellectuelle parfaite avec Dieu dans la vie présente, la spéculation ne suffit pas, si elle n'est pas accompagnée de la purification morale et de l'abstraction de tout ce qui est corporel, au moyen des pratiques religieuses, de la méditation et de l'enthousiasme mystique.

c) La création est l'acte par lequel la *Volonté*, c'est-à-dire Dieu au moyen de la Volonté, imprime des formes déterminées sur la matière, de manière que toutes les formes sont des impressions plus ou moins directes et immédiates de la volonté divine.

Cette théorie de la création, sans parler d'autres idées sur ce point qu'on rencontre çà et là dans son livre, laisse croire que Gebirol n'admettait point la création *ex nihilo*, dans le sens propre du mot, et que ses opinions sur ce sujet ressemblaient beaucoup à celles des Néo-Platoniciens, ressemblance d'ailleurs que l'on retrouve dans ce qui touche aux tendances mystiques et à d'autres problèmes philosophiques. Comme Pla-

ton, le philosophe juif enseigne que les efforts de l'âme pour acquérir la science sont comme une réminiscence de ses connaissances, antérieures à son union avec le corps.

d) Mais la théorie fondamentale et caractéristique de la Philosophie d'Avicebron, est celle qui a trait à la matière et à la forme, comme éléments constitutifs et principes internes de toutes les choses finies. Suivant le philosophe de Malaga, il y a une matière universelle qui fait partie de toutes les essences, quelles que soient leur nature et leur perfection, à l'exception seulement de Dieu. Cette matière universelle, supérieure et plus subtile que la matière des corps, entre aussi dans la composition des Anges, appelés aussi *substances séparées* et *intelligences*, et elle est comme le *substratum* commun de toutes les choses qui ne sont pas Dieu. Au-dessous de cette matière universelle, on peut distinguer trois autres espèces de matière qui en sont les déterminations : la matière *corporelle*, qui entre dans toute substance étendue ; la matière *céleste* que l'on rencontre dans les sphères célestes et dans les astres, et la matière *sublunaire*, qui sert de *substratum* propre aux corps sublunaires sujets à génération et à corruption.

La doctrine de Scot sur l'unité de la matière première, ses hésitations et ses réserves touchant l'existence de la matière dans les Anges, et son opinion sur la *corporéité* comme forme substantielle générale du corps, et comme base des for-

mes substantielles spéciales et supérieures, peuvent être regardées comme des réminiscences de cette théorie d'Avicebron.

La doctrine du philosophe juif eut aussi de l'influence sur certaines opinions de Raymond Lulle. Il suffit par exemple de citer son opinion sur la matière première universelle et sur la forme substantielle universelle, sans parler de ses réminiscences et de ses formules cabalistiques, si bien en harmonie avec les traditions de la Philosophie juive.

§ CI. — SUCCESSEURS D'AVICEBRON.

Après Ibn-Gebirol, se fait sentir chez les Juifs espagnols un double courant, que nous pourrions appeler le courant traditionaliste et le courant rationaliste. Le principal représentant de la première tendance fut *Jéhuda* ou *Juda ha-Levi*, né en Castille et qui écrivit dans la première moitié du XIIe siècle. Les enseignements de la Bible et de la tradition sont, d'après Jéhuda, plus utiles pour connaître la vérité que la Philosophie avec toutes ses spéculations les plus subtiles, et avec tous ses syllogismes. Juda ha-Levi accordait aussi une grande importance au mysticisme de la Cabale, dont il regardait les traditions comme des sources sûres de la vérité, et il faisait remonter jusqu'à Abraham l'origine du Yecîrâ.

Dans son livre *Khozari*, aussi appelé *Cosri*,

comme dans ses poésies, Juda ha-Levi s'efforce de prouver l'impuissance de la raison humaine pour arriver à la connaissance de la vérité, même la plus nécessaire, de l'ordre moral, métaphysique et religieux. Malgré ses hautes prétentions et son importance historique, la Philosophie grecque, comme toutes les autres, est une science vaine et réellement stérile.

L'auteur du *Khozari*, qui est, sans doute, le représentant le plus complet de l'école traditionaliste et fidéiste dans le sein du judaïsme, avait été précédé dans cette voie par son coreligionnaire *Ba'hya ben-Joseph*. Ce personnage vécut à la fin du XI[e] siècle, et dans son livre *Les devoirs des cœurs*, sans nier la valeur et l'importance de la Philosophie humaine, il accorde une préférence marquée à la tradition religieuse et aux pratiques ascétiques, et, à ce titre, on peut le regarder comme le précurseur de Juda ha-Levi.

Abraham ben-David, qui naquit à Tolède dans les premières années du XII[e] siècle, publia, vers 1160, un livre intitulé : *La Foi sublime;* il y suit une tendance opposée à celle de *Juda ha-Lévi* et s'efforce de réhabiliter la Philosophie d'Aristote, qu'il regarde comme le moyen le plus sûr et le plus efficace d'arriver à la connaissance de la vérité. Cette tendance plus ou moins rationaliste fut suivie par *Abraham ibn-Ezra*, que Pic de la Mirandole cite plus d'une fois sous le nom d'*Avenezra*.

§ CII. — MAIMONIDES.

Mosès ben-Maîmoun, vulgairement connu sous le nom de *Maimonides*, est le principal représentant de la direction rationaliste de la Philosophie juive du Moyen-Age. Ce célèbre écrivain naquit à Cordoue, an 1135 ; il eut là, pour professeur de Philosophie, le fameux Averroès, la chose n'est cependant pas certaine ; — mais à cause de la terrible persécution suscitée par la dynastie des Almohades contre les philosophes et leurs écrits, il fut forcé de quitter l'Espagne ; il passa à Fez, ensuite en Égypte, où il fixa sa résidence pendant les dernières années de sa vie, et il mourut au Vieux Caire, en 1204.

Dans son *Guide des égarés*, dont la version latine imprimée au commencement du XVI[e] siècle, porte le titre de *Dux seu director dubitantium et perplexorum*, le Juif cordouan, après avoir expliqué dans un sens philosophique certaines métaphores bibliques et avoir dissipé certains préjugés anthropomorphistes qui prévalaient sans doute parmi ses coreligionnaires, discute et résout la plus grande partie des problèmes philosophiques en se plaçant à un point de vue purement scientifique. Le fonds de sa Philosophie est la Philosophie d'Aristote, interprétée par ses commentateurs grecs et arabes, et plus ou moins modifiée par les écrits et par les idées du néo-platonisme.

Dans l'ouvrage que nous venons de citer, et qui a été longtemps consulté par les auteurs catholiques et profanes, Maimonides, entre autres choses, se propose de démontrer l'unité et l'immatérialité parfaite de Dieu. Maimonides établit et pose comme bases préliminaires ou prémisses logiques de cette démonstration, vingt-six propositions qui résument presque toute sa pensée philosophique, et qui sont, au fond, des assertions extraites des écrits d'Aristote et de ses commentateurs grecs et arabes. Voici quelques-unes de ces propositions :

1° L'existence d'une étendue infinie est inadmissible, l'existence d'un nombre infini d'étendues partielles est aussi inadmissible, s'il s'agit de l'infinité actuelle.

2° L'existence d'un nombre actuellement infini répugne également, alors même qu'il ne s'agirait pas de choses étendues, mais de causes et d'effets ou d'autres espèces de réalités.

3° Il y a quatre catégories susceptibles de changements, à savoir : *a)* la *catégorie* de substance, par génération et corruption ; *b)* celle de *quantité*, par augmentation et diminution ; *c)* celle de *qualité*, par transformation ou altération ; *d)* celle de *lieu*, par mouvement de translation. C'est à ce mode de changement que s'applique, en toute propriété, le nom de *mouvement*.

4° Tout mouvement implique une transition de la puissance à l'acte, qu'il s'agisse, soit de mouvements locaux et de translation, soit de mouve-

ments substantiels comme la génération et la corruption, soit de mouvements accidentels.

5° Tout corps qui communique le mouvement à un autre corps est mu à son tour par un autre, et celui-ci par un autre — *omne quod movetur ab alio movetur* — jusqu'à ce que l'on arrive à un premier moteur immobile. Parmi ces divers mouvements, celui de translation seulement peut être continu et permanent ; mais cette qualité ne se rencontre que dans le mouvement circulaire ; on ne la retrouve pas dans les autres espèces de mouvements locaux.

6° Le temps est un accident ou un mode du mouvement ; il sont inséparables l'un de l'autre, d'où il suit que ce qui n'est pas sujet au mouvement échappe du même coup au temps.

7° Toutes les fois qu'une chose passe de la puissance à l'acte, il faut que cette chose soit distincte de celle qui l'a fait passer de la puissance à l'acte.

8° Tout être dont la nature se compose de deux parties existe en vertu de l'union de ces deux parties, et non par lui-même ; il n'existe donc point nécessairement par lui-même et en lui-même.

9° Tout corps est nécessairement composé de deux parties différentes, la matière et la forme ; il contient en outre nécessairement divers accidents, comme la quantité, la figure, etc., etc.

10° Pour que se réalise l'existence par l'union de la matière avec la forme dans les corps singuliers,

sujets à génération et à corruption, il faut qu'il y ait un agent qui agisse sur la matière, en la disposant à recevoir la forme.

Cette proposition qui correspond à la vingt-cinquième de Maimonides est admise par lui comme véritable et évidente, aussi bien que les vingt-quatre premières. Mais en arrivant à la dernière, qui établit et affirme avec Aristote que le temps et le mouvement sont éternels, le philosophe juif fait remarquer qu'il établit cette proposition à titre d'hypothèse très appropriée à la démonstration de l'existence, de l'unité et de la parfaite immatérialité de Dieu, démonstration qui est l'un des buts principaux de son livre. Car, considérée en elle-même et comme thèse, « il me paraît », ajoute-t-il, « que cette proposition est *possible*, et qu'elle n'est pas *nécessaire*, suivant le sentiment des commentateurs d'Aristote; elle n'est pas non plus *impossible*, comme le prétendent les Motécallemin ».

Ici, comme en plusieurs autres endroits de ses écrits, Maimonides, soit au moyen d'atténuations et d'équivoques, soit en interprétant dans un sens allégorique les textes bibliques, s'efforce de dissimuler et de cacher ses tendances rationalistes et ses idées philosophiques, qui ne sont pas toujours en harmonie avec l'enseignement biblique et avec les traditions des Juifs. C'est ce qui arrive par exemple dans les questions qui ont trait à l'immortalité. Après avoir cité et exposé divers passages de la Bible; après avoir indiqué les diffé-

rentes théories des commentateurs grecs et musulmans; après avoir hésité entre l'entendement *hylique* d'Alexandre d'Aphrodisie, l'entendement en *acte* et l'entendement *acquis* de certains commentateurs arabes, Maimonides finit par nier l'immortalité de l'âme humaine, ou, à tout le moins, de l'âme raisonnable ; mais il atténue aussitôt cette négation, il semble concéder l'immortalité aux âmes des justes, et cela, en tant qu'elles sont dans l'état d'entendement en *acte* par l'union avec l'entendement actif séparé, de telle sorte qu'au fond la théorie de Maimonides a les plus grands rapports avec celle de son maître Averroès, et que ce qui demeure après la mort, est non l'âme raisonnable et particulière de chaque individu, mais l'entendement illuminé, perfectionné, disons mieux, identifié avec l'entendement agent séparé [1].

A force de vouloir séparer Dieu des choses finies, et à force de vouloir sauvegarder en Dieu la simplicité parfaite, Maimonides arrive à détruire la réalité de l'être divin, attendu qu'il lui refuse

1. Citons seulement, à ce propos, quelques paroles qui montreront clairement que Maimonides n'admettait pas l'immortalité de l'âme humaine dans le sens propre et réel de la chose : « Les âmes qui survivent après la mort ne sont pas la même chose que l'âme qui naît dans l'homme au moment de la naissance ; car celle qui naît en même temps avec lui est seulement une chose en *puissance* et une disposition, tandis que la chose qui reste séparément après la mort est ce qui est devenu *intellect en acte*. L'âme qui naît avec l'homme n'est pas non plus la même chose que l'*esprit*... tandis que l'âme séparée n'est qu'une seule chose ». *Guide des égarés*. Trad. Münk, t. I, p. 328.

toute sorte d'attributs positifs, changeant ainsi la divinité et l'Être suprême en une espèce d'unité abstraite, très semblable, sinon identique, à l'*unum* des Néo-Platoniciens d'Alexandrie.

Malgré ses tendances rationalistes, Maimonides, lorsqu'il traite de l'origine du monde, défend la doctrine biblique, la création *ex nihilo*, et il rejette la solution dualiste de Platon, aussi bien que le système d'Aristote sur l'éternité du monde. L'existence de la liberté dans l'homme, la faculté pour celui-ci de faire librement le bien ou le mal, la nécessité de faire le bien, non seulement par crainte du châtiment ou en vue de la reconnaissance, mais aussi par pur amour du bien, sont des doctrines que Maimonides enseigne avec un soin tout spécial.

Les nombreux écrits de ce philosophe, bien que moins originaux dans le fond que ceux d'Avicebron, exercèrent une influence plus décisive que les ouvrages de ce dernier sur le mouvement philosophique parmi les Juifs. On peut, à bon droit, regarder Maimonides comme l'initiateur et le représentant du mouvement scientifique que l'on remarque parmi les Juifs durant les trois siècles suivants, et même à des époques plus rapprochées de nous; il est en effet facile de retrouver des inspirations qui remontent au *Dux dubitantium* de Maimonides, dans les théories philosophiques de Baruch Spinoza, d'Isaac Cardoso, de Mendelsshon et d'autres écrivains juifs plus récents.

D'autre part, les éloges donnés par Maimonides à son maître contribuèrent efficacement au crédit qu'acquirent les écrits d'Averroès et des autres philosophes arabes, parmi les Juifs, qui s'appliquèrent à les traduire en hébreu et en latin.

§ CIII. — SUCCESSEURS DE MAIMONIDES JUSQU'AU XVe SIÈCLE.

A l'ombre de la faveur que, grâce à Maimonides, acquirent les études philosophiques, fleurirent divers philosophes juifs, plus ou moins remarquables et plus ou moins fidèles aux principes et aux tendances de leur célèbre coreligionnaire.

Presque tous sont Espagnols ou originaires de l'Espagne, car ceux que nous voyons vivre et écrire dans les provinces méridionales de la France, venaient des pays espagnols occupés par les mahométans, et qu'ils étaient obligés de fuir à cause de la terrible persécution des Almohades. Afin de ne pas dépasser les limites dans lesquelles nous voulons rester, nous nous contenterons de citer les noms des philosophes juifs postérieurs à Maimonides, en y ajoutant quelques indications sur les écrits et les doctrines des principaux.

a) *Schem-Tob ibn-Falaquera*, né en Espagne, vécut au XIIIe siècle, et écrivit divers ouvrages qui révèlent une grande connaissance, non seulement

de la doctrine des Juifs, mais encore de la Philosophie des Arabes. Il a encore le mérite d'avoir popularisé le fameux *Fons vitæ* de son coreligionnaire Avicebron, grâce aux extraits qu'il fit de cet ouvrage. Il ne contribua pas moins à la propagande de la doctrine de Maimonides par le Commentaire qu'il écrivit sur les parties philosophiques de la *Dux seu director dubitantium et perplexorum.*

b) *Jedaïa Penini*, surnommé *Bedersi*, naquit à Béziers, et il est l'auteur d'une lettre apologétique où il défend les droits de la Philosophie contre les anathèmes que les rabbins, dans une assemblée tenue à Barcelone, avaient fait pleuvoir sur les études philosophiques. Il écrivit aussi un ouvrage portant le titre d'*Examen du monde ;* il y traite principalement de la Philosophie morale, et il recommande chaleureusement la doctrine de Maimonides, qu'il appelle le plus grand docteur de la Synagogue.

c) *Joseph-ibn-Caspi*, dans les œuvres de qui l'on trouve un résumé de l'*Organon* d'Aristote, et des Commentaires sur l'ouvrage déjà cité de Maimonides ; ils furent publiés sous ce titre : *Josephi Caspi Commentaria hebraica in R. Mosis Maimonidis tractatum Dalalat Al-Haurin, sive Doctor perplexorum.*

d) *Levi ben-Gerson*, généralement appelé le *maître Léon*, vécut dans la première moitié du XIVe siècle, et fut l'un des philosophes et des astronomes les plus remarquables de son temps.

Parmi ses œuvres principales, on distingue ses Commentaires sur la paraphase faite par Averroès de divers livres d'Aristote, et le livre qui a pour titre : *Les guerres du Seigneur.* Il y traite des principaux problèmes philosophiques, de la nature et de l'immortalité de l'âme, de la Providence, des futurs contingents et de leur connaissance, de la création du monde, etc. ; on y trouve en outre un traité complet d'astronomie qui renferme des observations originales, des calculs curieux, et jusqu'à la description d'un nouvel instrument astronomique inventé par l'auteur. Pic de la Mirandole l'appelle *vir insignis et celeber mathematicus*, et il ajoute que, ne se fiant pas aux anciens, il inventa un nouvel instrument. *Veteribus parum fidens, excogitavit novum instrumentum.* Levi ben-Gerson est l'un des philosophes qui suivirent le plus fidèlement la direction rationaliste de Maimonides ; le premier peut-être, il rejeta la création *ex nihilo* entendue au sens biblique, et il interpréta dans un sens naturaliste l'enseignement des Livres sacrés sur les prophéties et sur les miracles.

e) *Moyse ben-Josué* naquit d'après certains à Narbonne, en Espagne d'après Casiri. Quoi qu'il en soit, on sait qu'il vécut à Tolède et à Soria, où il écrivit aussi quelques-uns de ses ouvrages. Il suivit la direction rationaliste comme son prédécesseur, et il fut en même temps le représentant le plus fidèle de la Philosophie arabico-péripatéticienne. Presque tous ses écrits ont pour objet

de faire connaître et de commenter les œuvres d'Aristote et celles de ses commentateurs arabes, en particulier les ouvrages d'Al-Ghazali et d'Averroès. Le *Dux dubitantium et perplexorum* de Maimonides que nous avons si souvent cité, fut aussi l'objet de ses Commentaires, qu'il commença, comme il nous l'a dit, à Tolède, et qu'il termina à Soria vers 1362. Casiri lui attribue un Commentaire sur un livre d'Al-Ghazali, où il discute les opinions des principaux philosophes grecs, d'Hippocrate et de Galenus, Commentaire qu'il suppose écrit à Carrion : *is autem liber anno eræ sapharensis sive hispanæ* 1359, *in oppido Carrion exaratus esse memoratur*.

§ CIV. — PHILOSOPHES JUIFS DU XVe SIÈCLE.

Après que les Arabes eurent été renfermés dans Grenade par les conquêtes de saint Ferdinand et de ses successeurs, un grand nombre de Juifs qui avaient fui la persécution des Almohades, revinrent peu à peu s'établir en Espagne. Les écoles rabbiniques espagnoles prirent alors un grand développement, et d'elles sortirent les principaux philosophes juifs du xve siècle. Ceux qui méritent une mention spéciale sont les suivants :

a) *Joseph Albo*, né à Soria et auteur du *Livre des principes fondamentaux*, dans lequel, au témoignage de Münk, il réduit les treize articles

de foi établis par Maimonides, à trois fondamentaux qui sont : l'existence de Dieu, la révélation et l'immortalité de l'âme.

b) *Abraham Bibago*, qui vécut et écrivit à Huesca et à Saragosse. Ses principaux ouvrages sont des Commentaires *in Posteriora Analytica* d'Aristote, et un livre qui a pour titre le *Chemin de la foi*. Dans ses commentaires Bibago suit les opinions d'Averroès, qui est, pour lui, le meilleur commentateur d'Aristote.

c) *Joseph ben-Schem-Tob* et son fils et successeur *Schem-Tob*, se distinguèrent également par le nombre de leurs œuvres et par leurs connaissances philosophiques. Le premier composa, à Ségovie, des Commentaires étendus sur les livres moraux d'Aristote, il publia aussi, sans parler d'autres ouvrages, un Commentaire sur le traité d'Averroès relatif à l'*entendement hylique* ou matériel. Le second écrivit sur la matière première, sur les causes finales, et sur la physique d'Aristote.

d) En Italie fleurit *Elias del Medigo*, qui fut professeur de Philosophie à Padoue et maître de Pic de la Mirandole. Son Commentaire sur le traité d'Averroès, *De substantia orbis*, révèle ses affections et ses tendances averroïstiques ; il fut l'un des principaux représentants de l'Averroïsme en Italie, et particulièrement dans les écoles de Padoue, où ce système jeta de profondes racines.

Medigo, qui, comme nous l'avons dit, compte parmi ses disciples Pic de la Mirandole, écrivit

pour celui-ci, un *Traité sur l'entendement et la prophétie*, dont l'influence se laisse sentir dans les tendances mystiques de son illustre élève.

e) Entre 1460 et 1470, naquit à Lisbonne *Juda Abravanel*, généralement connu sous le nom de *Léon l'Hébreu;* en 1481, il s'établit et vécut en Castille avec sa famille, jusqu'au jour où l'édit de 1492 l'obligea de sortir d'Espagne; il fixa alors sa résidence à Naples, ensuite à Gênes.

Dans ses célèbres *Dialogues d'amour*, Léon abandonna le chemin suivi par ses coreligionnaires, et l'élément péripatético-arabe, qui domine dans leur Philosophie, est remplacé chez lui par l'élément platonico-cabalistique. L'Italie et l'Europe tout entières prédisposées en faveur du platonisme par les travaux de Gemistus, de Bessarion et d'autres lettrés grecs, firent bon accueil aux *Dialogues* de Léon qui furent souvent réimprimés et traduits en diverses langues. Indépendamment du plus ou moins de mérite de l'ouvrage, les influences bysantino-italiennes qui prédominaient à cette époque contribuèrent indubitablement à la vogue qu'il obtint.

Pour l'auteur des *Dialogues d'amour*, l'amour de Dieu est le plus parfait de tous, celui qui répond le mieux à la dignité et à l'élévation de la nature humaine, parce que Dieu est le principe, le moyen et la fin des actions morales et honnêtes des hommes, parce qu'il est le bien honnête et rationnel suprême. La véritable félicité de l'homme consiste dans l'union de son intelligence avec

l'entendement agent : mais, que l'on y prenne garde, l'entendement auquel fait allusion Abravanel n'est point l'entendement agent d'Aristote et des scolastiques; c'est l'intelligence divine, c'est Dieu lui-même.

Malgré son titre, l'ouvrage de Léon est un véritable traité de Philosophie où l'on discute les principaux problèmes de psychologie, de morale et de métaphysique. Les idées judaïco-chrétiennes, platoniciennes et aristotéliciennes constituent le fond des dialogues, mais l'auteur accorde la préférence à Platon sur Aristote, sur le terrain purement philosophique, bien qu'il s'efforce de concilier leurs doctrines. Aussi Léon, s'il mérite d'un côté de figurer parmi les platoniciens modérés de la Renaissance ; d'un autre côté, il peut être regardé comme le précurseur de la conciliation platonico-aristotélicienne, essayée par Foxo Morcillo et d'autres espagnols du siècle suivant.

Parmi les opinions singulières de l'auteur des *Dialogues d'amour*, il faut citer celle qui a trait à la lumière du soleil, qui n'est ni corps, ni accident corporel, mais une espèce de dérivation lointaine de la lumière intellectuelle, divine et spirituelle.

§ CV. — RAPPORTS ENTRE LA PHILOSOPHIE DES JUIFS ET LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

Plus d'une fois nous avons réfuté l'opinion de ceux qui exagèrent l'importance de l'influence

exercée par la Philosophie des Arabes sur la Philosophie chrétienne du Moyen-Age. Il y a, on le sait, des critiques et des historiens qui paraissent éprouver une sorte de répulsion instinctive contre tout ce qui est favorable au prestige et à l'honneur du Christianisme. Pour des causes, à première vue, mystérieuses, mais qui ne sont pas difficiles à deviner quand on pénètre au fond des choses et des consciences, ces critiques qui s'inclinent avec respect, quand ils se trouvent en face du çoufis, du bonze, de l'uléma et du rabbin, ces historiens pour qui tout est bon, respectable, historique, quand il s'agit des Védas, du Tripitaka, du Talmud et du Coran, passent la tête fière et le front hautain devant le ministre de Jésus-Christ, et ce n'est que dans la Bible qu'ils rencontrent des erreurs, des absurdités, des légendes et des mythes. Aussi les voyons-nous toujours disposés à exalter tout ce qui n'est pas chrétien et à abaisser tout ce qui appartient au Christianisme, et cela sans accord préalable, comme poussés fatalement par cette haine profonde, mystérieuse de l'homme contre la vérité divine.

Il faut voir dans cette mode de nous présenter la Philosophie des Arabes comme la cause à peu près exclusive de la Philosophie scolastique et chrétienne pendant le Moyen-Age, un effet de cette tendance rationaliste, de cette répulsion injustifiée, réelle cependant et trop fréquente, contre le Christianisme. C'est là une affirmation

qui n'est qu'une pure hypothèse et qui est dénuée d'un fondement sérieux, comme il est facile de le voir d'après ce que nous avons dit précédemment. Nous pourrions ajouter la terrible et universelle persécution que suscitèrent contre les philosophes arabes et leurs écrits, les gouvernements musulmans, particulièrement en Espagne, alors centre du mouvement philosophique arabe, à partir du milieu du XII[e] siècle. La persécution fut si générale et si acharnée, que partout, et particulièrement dans les mosquées, on prêchait au peuple la guerre contre Aristote, Al-Farabi, Avicenne et contre tous les philosophes dont les livres furent recherchés avec la plus grande rigueur et livrés aux flammes.

On comprend par là que peu d'ouvrages de Philosophie arabe aient pu arriver jusqu'à nous dans leur langue originale ; leur nombre cependant était immense, à en juger par les catalogues qui nous restent. Al-Makkari, historien africain, nous dit qu'un philosophe arabe de Séville fut condamné à mort, à cause de ses études philosophiques, et il ajoute qu'en Espagne, la Philosophie était haïe et persécutée de telle sorte que personne n'osait la cultiver même en secret. Nous avons déjà dit qu'Averroès lui-même, malgré toute sa renommée et le prestige de son nom, souffrit de grandes persécutions à cause de sa Philosophie. Ces faits, et plusieurs autres que nous pourrions ajouter, comme la condamnation aux flammes, à Bagdad, des œuvres

du philosophe Abdal-Salâm, le bannissement des Juifs à cause de leurs études philosophiques, n'ont point empêché Draper et les critiques de son école, d'exalter et de préconiser la culture, la tolérance, les lumières et la civilisation de l'Islamisme, et de déclamer contre le fanatisme et l'ignorance de l'Église catholique.

L'Europe chrétienne donna alors, en quelque sorte, asile aux ouvrages des philosophes arabes que l'on put arracher au bûcher, dans la guerre entreprise dans presque tous les pays musulmans, par les Almohades, contre la science et particulièrement contre la Philosophie et les philosophes. Les Juifs répandus dans les royaumes de l'Espagne chrétienne et dans quelques provinces du Midi de la France et de l'Italie, contribuèrent aussi à sauver les débris de cette Philosophie. Ils traduisirent de l'arabe en hébreu, et de celui-ci en latin, différents écrits des philosophes arabes, particulièrement ceux d'Avicenne et d'Averroès.

Il faut conclure de là que l'influence restreinte exercée par la Philosophie arabe sur la Philosophie scolastique est due bien plutôt aux philosophes juifs qu'aux Arabes. Que si durant le XIIe siècle on connut déjà quelques ouvrages philosophiques arabes, en petit nombre et de moindre importance, on en fut redevable aux traductions de Gundisalvi, de Gérard de Crémone et d'Alfred Morlay. Ajoutons que la Philosophie scolastique fut indépendante de la Philosophie arabe, non seulement

quant à son origine, mais aussi quant à son développement spontané et progressif, représenté par Roscelin et saint Anselme, par Guillaume de Champeaux, Abailard, Hugues et Richard de Saint-Victor, Bernard de Chartres, Salisbury, Pierre Lombard, et par une foule d'autres écrivains des XIe XIIe et XIIIe siècles, étrangers par conséquent presque complètement à l'influence exercée dans l'Europe chrétienne par les ouvrages des principaux philosophes arabes.

Les arguments *internes*, tirés du fonds même de la Philosophie scolastique, corroborent les arguments historiques. Si l'on excepte la théorie averroïstique sur l'âme humaine, à peine découvre-t-on une conception des Arabes qui ait laissé une trace dans la Philosophie des écoles. Il n'en va point de même pour la Philosophie des Juifs. Il suffit en effet de rappeler les discussions doctrinales et philosophiques entre les docteurs chrétiens et les rabbins, si fréquentes et si intéressantes pendant les XIIIe et XIVe siècles, les livres écrits à l'occasion de ces controverses, parmi lesquels on peut citer, comme exemple, le *Pugio fidei* de Raymond Martin, les citations de Maimonides et d'autres philosophes juifs que l'on rencontre si fréquemment chez les auteurs chrétiens, enfin les réminiscences évidemment cabalistiques que nous trouvons chez plusieurs philosophes du Moyen-Age et de la Renaissance. Il n'y a nullement à s'en étonner, car la Philosophie des Juifs, basée sur la parole de Dieu et la révélation biblique,

renferme nécessairement une plus grande affinité avec la Philosophie chrétienne que la Philosophie des musulmans.

Il y a plus : de tous les Arabes et Juifs, Avicebron est, sans conteste, le philosophe qui exerça l'influence la plus sensible et la plus universelle sur les représentants de la Philosophie scolastique. Sa théorie de la matière universelle et commune à tous les êtres finis, même spirituels et angéliques, sert de point de départ et de base au panthéisme matérialiste de David de Dinant, motive les réfutations d'Albert le Grand et de saint Thomas, et ce qui est encore plus digne d'attention, elle est adoptée quoique avec certaines réserves, par Scot, et d'une façon plus nette par Raymond Lulle que nous avons vu affirmer l'existence d'une matière et d'une forme universelles.

On peut réduire aux conclusions suivantes tout ce que nous avons dit dans les pages précédentes :

1° La Philosophie scolastique, considérée dans son ensemble et dans son essence intime, représente une évolution spontanée, spécifique, concrète de la raison humaine, fortifiée par le principe chrétien. Elle est un mouvement scientifique *sui generis*, dont le prologue naturel est la Philosophie patristique, dont l'antécédent éloigné est la Philosophie gréco-latine, et dont les éléments prépondérants dans l'ordre historico-scientifique sont : la conception d'Aristote, celle de

Platon et du néo-platonisme alexandrin, le tout fondu et transformé en une synthèse compréhensive, qui répond d'un côté à l'élévation et à la fécondité du principe chrétien, et d'un autre côté à la force native de la raison humaine, si puissante dans les races européennes, qui, à l'ombre et sous l'action du Christianisme, marchaient à la conquête de la civilisation.

2° Dans son origine et dans son premier développement organique, c'est-à-dire, durant les deux premières périodes de son existence, la marche de la Philosophie scolastique fut une marche autonome, pour ainsi parler, une marche indépendante des Arabes et des Juifs dont l'influence, dans ces périodes, fut à peu près nulle.

3° Dans les deux dernières périodes de perfection et de décadence, les écrivains arabes et juifs exercèrent une certaine influence sur la Philosophie et les écrits des philosophes; influence qui se rencontre toujours lorsque deux doctrines et deux civilisations entrent en contact.

4° L'influence des Arabes sur la Philosophie scolastique, loin d'être aussi universelle et aussi profonde que l'ont supposé ses admirateurs, fut bien moindre que celle qu'exercèrent les Juifs, car, outre que c'est à ceux-ci que l'on doit en grande partie la connaissance et l'introduction dans les écoles de l'Europe chrétienne des écrivains arabes, il ne faut pas oublier que le philosophe du Moyen-Age, qui a laissé les traces les plus profondes de sa doctrine dans la Philosophie

scolastique, fut Avicebron, et aujourd'hui il est certain qu'Avicebron fut un philosophe juif, bien qu'il y a peu d'années encore on le tînt pour l'un des représentants de la Philosophie arabe.

En résumé : la Philosophie scolastique proprement dite, en tant qu'elle embrasse la logique, la psychologie, la morale, la métaphysique, et, si l'on veut aussi, la politique et la physique générale, est indépendante de la Philosophie des Arabes dans ses éléments internes, propres et essentiels. La Philosophie scolastique aurait parfaitement existé, alors même qu'elle aurait ignoré la Philosophie arabe, qui n'exerça sur son développement qu'une influence indirecte, en ce sens que ses idées anti-chrétiennes et ses théories erronées poussèrent plusieurs scolastiques à écrire des livres spéciaux pour les réfuter. Si les écrits des Arabes, particulièrement ceux d'Averroès, n'avaient pas été traduits en latin et lus dans les universités, dans les couvents et dans les centres d'enseignement, Albert le Grand, saint Thomas, Gilles de Rome, Raymond Lulle, n'auraient pas eu l'occasion d'écrire certains de leurs ouvrages. C'est seulement dans ce sens que l'on peut admettre que la Philosophie des Arabes a contribué au développement de la Philosophie scolastique orthodoxe.

En effet, si l'on applique ce nom au mouvement hétérodoxe et rationaliste qui se manifeste parallèlement à la Philosophie scolastique, mouve-

ment représenté par Amaury de Bène, David de Dinant, Guillaume de Saint-Amour, Frédéric II et les lettrés de sa cour, Arnauld de Brescia, Farinata, Cavalcanti, Arnaud de Villeneuve, et qui, après avoir traversé d'une manière plus ou moins dissimulée le Moyen-Age, finit par apparaître officiellement, à l'ombre de la Renaissance et du Protestantisme, dans quelques universités d'Italie, il est très certain alors que la Philosophie des Arabes, personnifiée dans Averroès, exerça une influence décisive et puissante sur la Philosophie scolastique. La protection accordée par Frédéric II aux Arabes, aux Juifs, et en général aux incrédules, contribua efficacement à conserver et à propager ce mouvement rationaliste, dont Averroès assuma la responsabilité, bien qu'il ne soit pas exact que deux de ses fils aient résidé à la cour de Frédéric, comme quelques auteurs l'ont prétendu. « La cour de Frédéric », écrit Renan à ce propos, « et plus tard celle de Manfred devinrent un centre actif de culture arabe et d'indifférentisme religieux. L'empereur savait l'arabe et avait appris la dialectique avec un musulman de Sicile. Le cardinal Ubaldini, ami de Frédéric, professait ouvertement le matérialisme. L'orthodoxie de Michel Scot et de Pierre des Vignes était très suspecte. Des gens de triste espèce accouraient à cette cour. On y voyait des eunuques, un harem, des astrologues de Bagdad avec leurs larges houppelandes, des Juifs magnifiquement pensionnés par l'Empereur pour traduire les œuvres de la

science arabe. Dans la croyance populaire tout cela se transformait en relations coupables avec Astaroth et Belzébuth » [1].

Outre Michel Scot, les principaux traducteurs avec lesquels Frédéric entretint des rapports et une correspondance philosophique, furent le médecin arabe Taki-Eddim, reçu et traité à sa cour avec grande distinction, le Juif de Tolède Juda Cohen qui, par commission de l'empereur et à sa cour même, traduisit d'arabe en hébreu l'espèce d'Encyclopédie que, sous le titre de *Recherche de la Sagesse,* il écrivit en 1247. Il faut ajouter à ces personnages Ibn-Sabin qui passait alors pour le meilleur philosophe arabe du Mogreb et de l'Espagne. Dans les réponses qu'il donna à certaines questions philosophiques et religieuses que lui avait posées Frédéric, il fit preuve de rationalisme et déguisa à peine son matérialisme et son incrédulité complète dans l'ordre religieux. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que Frédéric ait été regardé par quelques-uns, sinon comme l'auteur, du moins comme le premier inspirateur du fameux livre, *De tribus impostoribus*, et que Grégoire IX ait écrit en parlant de cet

1. *Averroès et l'Averroïsme*, p. 288. — Touchant cette croyance populaire, un poète guelfe, en célébrant la victoire de Parme sur Frédéric, disait, entre autres choses ce qui suit : *Amisit astrologos et magos et vates. — Belzebuth et Astaroth, proprios penates. — Tenebrarum consulens per quos potestates. — Spreverat Ecclesiam et mundi magnates.*

empereur : *Gaudet se nominari præambulum Antichristi* [1].

1. On sait que ce livre mystérieux a été attribué à différents auteurs, comme Averroès, Pierre des Vignes, Arnauld de Villeneuve, Boccace, l'Aretin, Machiavel, Pomponace, Cardan, Bernardin Ochin, Servet, Campanella, Jordano Bruno, Vanini, Spinoza, etc., etc... Ce qui est étrange, c'est que l'on ignore encore aujourd'hui quel est le véritable auteur de ce livre, qui, probablement, n'existe, du moins dans la forme qu'il a maintenant, qu'à partir du XVIIe ou du XVIIIe siècle.

FIN DU TOME SECOND.

TABLE DU TOME SECOND

LA SECONDE ÉPOQUE PHILOSOPHIQUE OU LA PHILOSOPHIE CATHOLIQUE.

PHILOSOPHIE DES PÈRES

TRANSITION

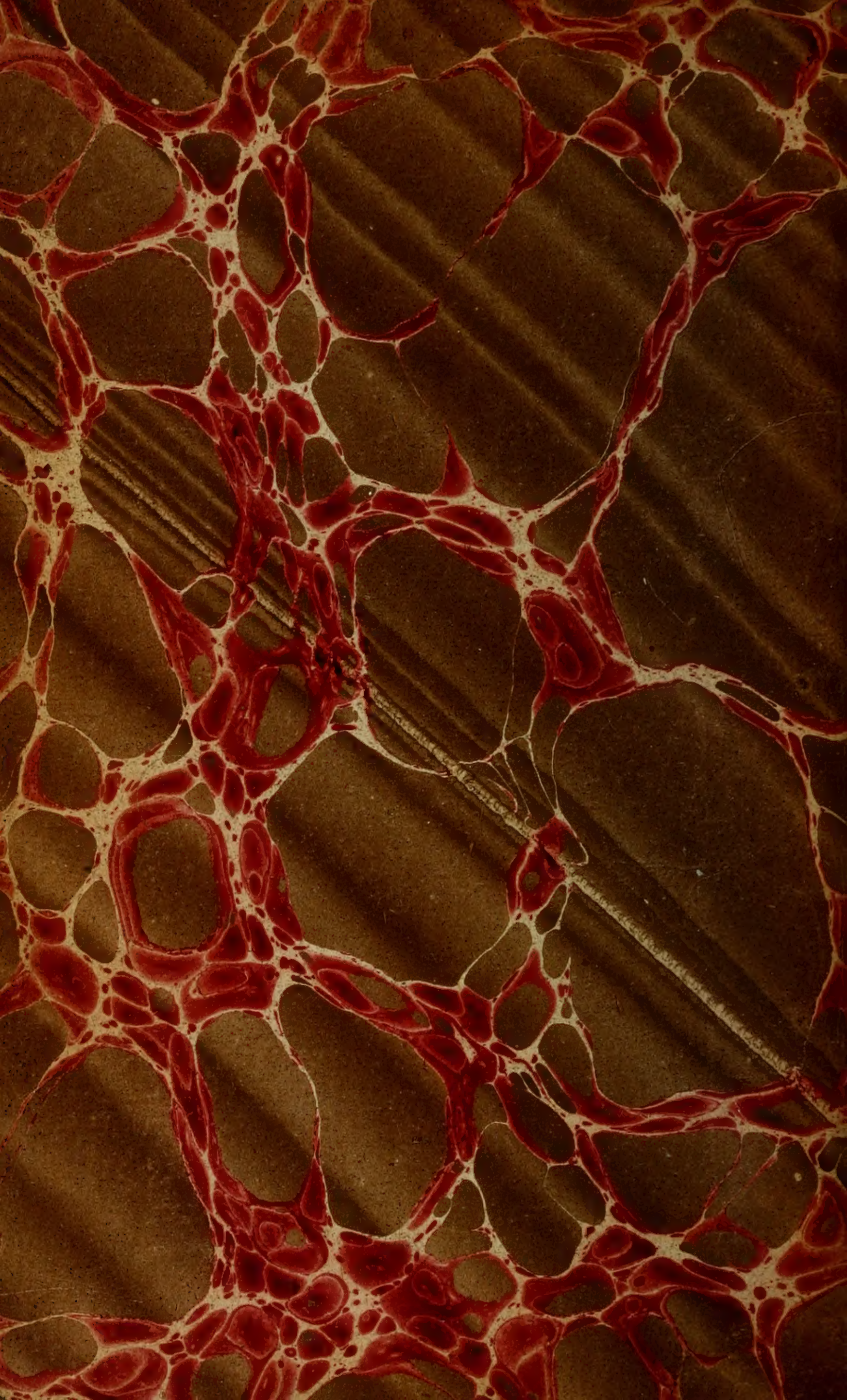
SECONDE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

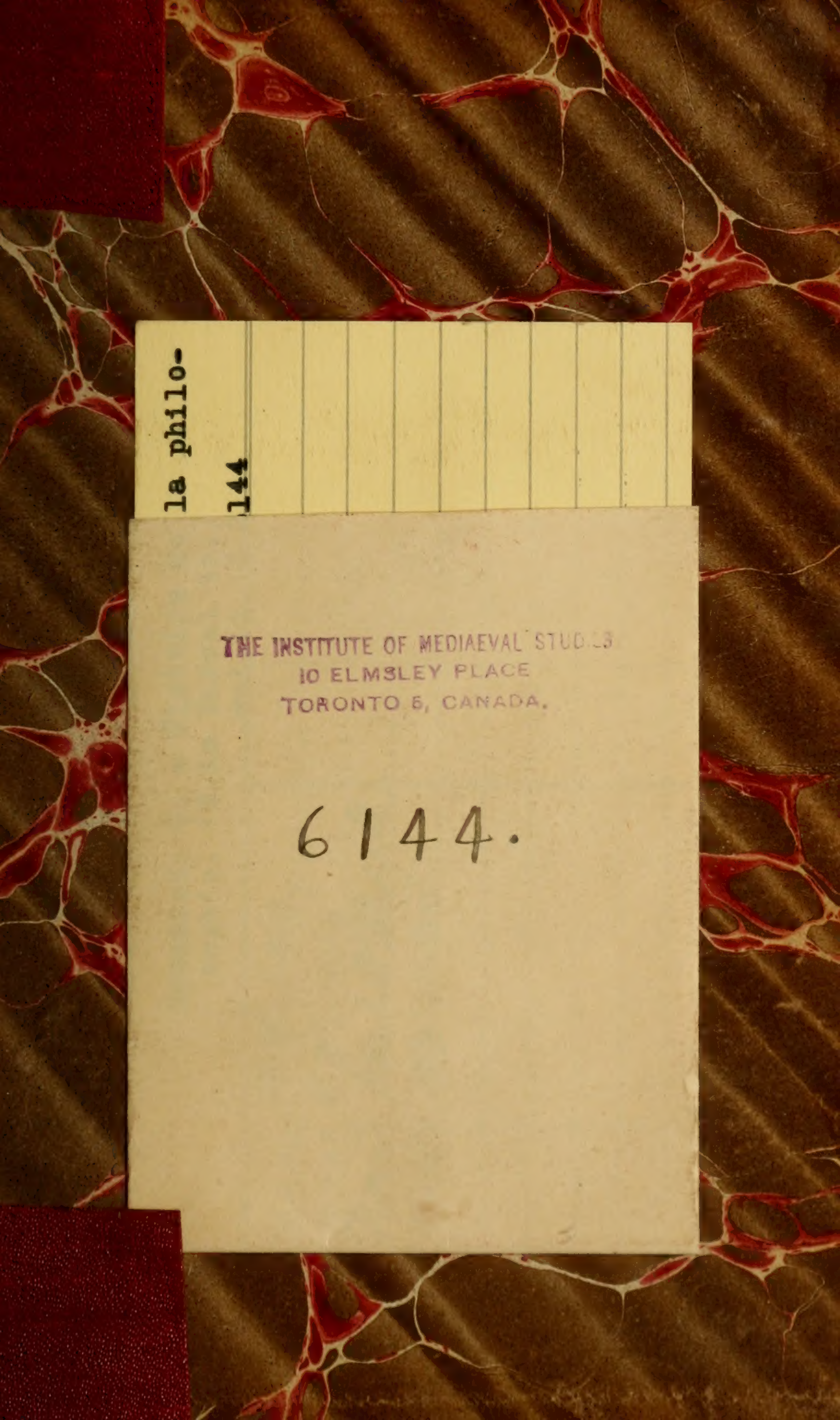
TROISIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

QUATRIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

PHILOSOPHIE DES ARABES ET DES JUIFS

Imp. A. NÉZAN, Mayenne.




la philo-
144
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUD.ES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
6144.

